

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 25 – سنة 2008

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 11، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10100

الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.52.00 (037) / 75.51.24/35/57 (037)

البريد الإلكتروني : arm@alacadimia.org.ma : **E-mail**

فاكْس : 037 75 51 01/89/78 : **Fax**

الإيداع القانوني : 1982/29

ردمك : 0851 - 1381 : **ISSN**

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية

السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط

سنة 2008

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

أندريه أزولاي : المملكة المغربية.
الحسين وگـّاگ : المملكة المغربية.
صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.
رحمة بورقية : المملكة المغربية.
محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.

الأعضاء المراسلون

ريشار ب. ستون : و.م.الأمريكية
شارل سْتوكْتون : و.م.الأمريكية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس أبريل 1980.

2 – «التِّليمَتيك»، (علم التعامل عن بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئَتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط نونبر 1994.

28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، لشبونة مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط ماي 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط نونبر 1998.

35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط ماي 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، الرباط أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة الملَك والشعب»، الرباط غشت 2003.

II - سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/1990.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني - القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروكْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروكْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروكْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروكْجي، 2006.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

III - سلسلة «تاريخ المغرب» :

66 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

67 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

68 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

69 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV - سلسلة «المعاجم» :

70 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

71 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

72 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

73 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

74 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

75 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

76 – «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1987/1407).

77 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط فبراير 1988/1408.

78 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

79 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

80 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

81 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس 1991/1412.

82 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط 1993/1414.

83 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1993/1413.

84 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.

85 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1997/1417.

86 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1999/1419.

87– «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 2000/1421.

88 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط دجنبر 2001.

89 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط مارس 2002.

90 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط مايو 2004.

91 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

92 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس مايو 2005.

93 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط شتنبر 2005.

94 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط يونيه 2006.

95 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس مارس 2007.

96 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش نونبر 2007.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

97 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

98 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

99 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

100 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

101 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

102 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر1988.

103 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

104 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

105 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

106 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

107 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

108 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر1994.

109 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

110 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

111 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

112 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

113 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

114 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

115 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

116 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

117 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

118 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

119 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

120 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

121 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.



الفهـرس

الفقيه الأديب الحاج أحمد الصبيحي
وكتابه «أصول أسباب الرقيّ الحقيقي»

أبو بكر القادري

أسرة الصبيحي أسرة مرموقة معروفة بمدينة «سلا» وهي أسرة عربية الأصل، تنتمي إلى بطن من سويد، إحدى قبائل زغبة الهلاليين المُضريين.

ولقد اشتهر بعض أفرادها بنشاطهم المخزني، سواء في عهدي الاستقلال، أي قبل الحماية وبعدها، أو في عهد الحماية الفرنسية، فلدى فرض الحماية على المغرب، كان عامل سلا، هو الحاج الطيب الصبيحي، وتولى بعده ابنه الفقيه الأديب الحاج محمد الصبيحي المتوفى سنة 1369 هجرية الذي تولى بعد والده باشَوِية سَلا إلى حين وفاته، ثم تولى بعده أخوه المكي الصبيحي الباشوية من بعده إلى ما بعد الاستقلال.

ومترجَمنا الحاج أحمد الصبيحي ابن عم الباشا الحاج محمد الصبيحي، ورفيقه في الدراسة. فلقد درسا معا الدراسة الإسلامية العربية، بما فيها الفقه والنحو والأصول والقرآن والحساب والمنطق وغير ذلك من العلوم التي كانت تدرس بمدينة سلا على طائفة من العلماء الأعلام، أمثال الفقيه الحاج الحسن بن

اسماعيل والفقيه الورع، محمد المنصوري والعلامة المفتي الشيخ أحمد الحريري، والفقيه القاضي السدراتي والفقيه الأديب أبي بكر حركات وغيرهم من العلماء الذين كانت سواري مساجد سلا تحفل بهم.

ثم انتقل صحبة ابن عمه المذكور إلى مدينة فاس لإتمام دراسته، وللأخذ عن علمائها الأعلام بجامعة القرويين، أمثال العلامة سيدي محمد القادري والعلامة سيدي أحمد بن الخياط والعلامة السيد أحمد بن الجيلاني والفقيه الهواري والعلامة سيدي محمد گنون والعلامة القاضي عبد الله بن خضراء والعلامة سيدي أحمد البلغيثي والعلامة الصوفي مولاي علي الدرقاوي وغيرهم. ولقد أجازه جماعة من العلماء، وقفتُ منها على إجازة العلامة مولاي علي الدرقاوي، والتي قال فيها : «أجزتُ الفقيهَيْن الأجلين العلامتين، أبا العباس سيدي أحمد وأبا عبد الله سيدي محمد الصبيحيين، بجميع ما تحتوي عليه هذه الفهرسة المباركة من الكتب والفنون، كما أجازني بمثله، شيخنا الهمام أبو عبد الله محمد علي بن ظاهر المدني رحمه الله تعالى عن شيخه العلامة الدرّاكة الفهّامة سيدي الحاج أحمد بن الطاهر المراكشي الأزدي، عن جامعها العلامة البركة أبو محمد سيدي عبد القادر الكوهن الفاسي رحمه الله، بالشرط المعتبر لدى أهل الأثر. موصيا لي ولهما بالتقوى، فإنها السبب الأقوى،...» إلى آخر الإجازة المؤرخة بليلة الثلاثاء الواحد والعشرين من ذي الحجة عام أربعة وعشرين وثلاثمائة وألف.

والفهرسة المذكورة، اسمها : «إمداد ذوي الاستعداد لمعالم الرواية والإسناد».

وبعد رجوعه من فاس تقلب في عدة وظائف مخزنية منها ما وجدته لدى بعض الورقات التي تركها والدي سيدي أحمد بن الشريف القادري، فلقد كان قاضي سلا العلامة الخطيب الحاج علي عواد اقترح على الدوائر المخزنية في

عهد السلطان عبد الحفيظ أن يتولى العدالة بمرسى العَدْوتين. دون إذن وموافقة من الوالد، ولما جاءه التعيين المذكور رفضه رفضاً قاطعاً لأنه لم يكن متشوقاً لأي وظيف كيفما كان نوعه. فاضطر القاضي المذكور أن يكتب للدوائر المسؤولة أن السيد أحمد القادري اعتذر عن قبول منصب العدالة لمرضه، فكان الجواب هو تعيين الحاج أحمد الصبيحي عدلاً بالمرسى عوضاً عن الوالد رحمه الله، وهذا نص الرسالة التي وردت على القاضي في الموضوع :

«الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله

محبَّنا الأعز الأرضى الفقيه العلامة القاضي السيد الحاج علي عوّاد.

أمّنك الله، سلام عليك ورحمة الله، بوجود مولانا المنصور بالله، وبعد، فإن مولانا أعزه الله، قد رشح العدل الطالب السيد أحمد الصبيحي عدلاً بمرسى العدْوَتين هناكم، مكان الشريف سيدي أحمد القادري المعفى لمرضه، وقد توجه الأمر الشريف للأمَناء ثمّة بذلك، وأعلمناك لتكون على بال، وتوجّهه لمحل خدمته، وعلى المحبة والسلام. وفي حجة الحرام عام 1326 هـ».

محمد المقْري لطف الله به

وبعد ذلك تولى حِسبة سَلا، ثم تعين ناظرا للأحباس بمدينة آسفي، ثم كاتبا بوزارة الأحباس ثم نظارة الأحباس بمدينة مكناس التي بقي فيها سبعة عشر عاماً، ثم انتقل ناظراً لأحباس مدينة سلا سنة 1938 وأثناء ذلك تعرفت عليه رحمه الله ثم أدركته الوفاة بمدينة سَلا عام 1363، الموافق لسنة 1944.

ويلاحظ أنه في كل خدماته المخزنية، كان مثال النزاهة والاستقامة والعمل الجاد، الأمر الذي جعل الألسنة تلهج باستقامته ونزاهته وجديته في جميع المسؤوليات التي أنيطت به، في مختلف الجهات التي كان مسؤولا فيها.

ولم تشغله الوظيفة التي يشتغل فيها باهتماماته العلمية المتنوعة والمتعددة في كل ظروف حياته وفي كل المدن التي كان موظفاً فيها.

فلقد كان يعطي الدروس المسجدية في كثير من الفنون والعلوم : في علم النحو والصرف، وفي القراءات والتجويد، وفي الفقه والتوحيد والحديث، وفي الأدب والسيرة النبوية إلى غير ذلك من المواضيع التي كان يهتم بها. والتي لم يكتف فيها بإلقاء الدروس، بل دفعته إلى الكتابة والتأليف، والبحث والتنقيب.

وكتابته متعددة ومتنوعة، وإنتاجه العلمي مفيد. ومن أهم ما كتب، مؤلفه «مُعجم إرجاع الدارج في المغرب إلى حظيرة أصله العربي»، ويحتوي هذا المؤلف على ما ينيف على ألف كلمة عامية، حاول إرجاعها إلى أصلها العربي والذي أوصى قبل وفاته بأن يحبَّس مخطوطه ويطبع ليعم النفع به، والذي طلبه بعد وفاته بمدة، محافظ الخزانة الصبيحية بسلا، المرحوم الحاج عبد الله الصبيحي.

ولقد ذكر الأستاذ الباحث الدكتور محمد حجّي أن أصل «مُعجم إرجاع الدارج في المغرب إلى حظيرة أصله العربي»، محاضرة ألقاها المؤلف بفاس في مؤتمر عقده معهد الدراسات المغربية العليا بفاس سنة 1932، ثم وسعها بالرجوع إلى عدد غير قليل من المعاجم العربية والأعجمية، وكتب الأدب والدواوين الشعرية، ومؤلفات الحكم والأمثال والموسوعات والصحف والدوريات، وشد الرحلة إلى مصر للاطلاع على عشرين كتابا في دارج مصر والشام، إلى غير ذلك مما ذكره الأستاذ حجي.

وأسجل هنا أن ابن أخت الشيخ ماء العينين المشهور، سَمِيّه الشيخ ماء العينين بن العتيك، قال في هذا المعجم ارتجالاً بعدما اطلع عليه :

المغرب ازدان من إرجاع دارجه — إلى حظيرة مبنى أصله العربي
مزيّة طالما في المغرب اطُّلبت — فلم يُجب مغربيّ دعوة الطلب
حتى لها انتدب الندب الهمام وهُوْ — لكشف تلك الخفايا خبير منتدب
فأصبحت بالصُّبحى كالصباح لغىً — أودى بها قبل ليل الجهل والرِّيب
مشتقة من كلام العرب أرجعها — لأصلها بِتَرَوٍّ يَلْمَعٍ ذَرِب
علاّ من جامع فهّامة فطن — رحيب صدر طويل الباع في الكتب
أقررت أحمد عين الناظرين بما — ألّفته وقربت الأذْن بالعجب

ومن مؤلفاته : «أمثال عجائز المغرب» ذكر فيه بعض الأمثال المغربية، وبعض الأعراف والتقاليد. وقد ترجم هذا المؤلف إلى الفرنسية، ترجمه السيد عبد القادر بن شهيدة الجزائري الذي كان موظفاً بمراقبة مكناس في عهد الحماية. وكان المرحوم الصبيحي ناظرا للأحباس فيها، والكتاب مطبوع بفاس، ويغلب على الظن أنه يوجد بالخزانة الصبيحية. ومن مؤلفاته، تقييده الذي سماه : «في بعض العادات المغربية» ومنه الزواج والولائم والمواسم والسياحة.

وفي التاريخ، له بعض التآليف والتقاييد، كتقييده أو إجابته عن أسئلة وردت عليه حول مدينته سَلا وتاريخها وصناعاتها وتراجم علمائها، ويشتمل على ثمان وتسعين ترجمة لعلماء وأدباء سلويين. «باكورة الزبدة من تاريخ آسفي وعبدة»، ألفه عندما كان ناظرا للأحباس بآسفي. ويقول الأستاذان عبد الرحيم العطّاوي ومحمد الظريف اللذان أشرفا على طبع هذا الكتاب المفيد مؤخراً : إنه من البواكير التاريخية التي أولت مثل هذه العناية بتاريخ آسفي وعبدة، وخصصت له مثل هذا الاهتمام، فلم يتقدمه فيما يذكره الصبيحي وغيره، كتاب في مثل حجمه يمكنه أن يشفي الغليل في التعريف بهذه الجهة من المغرب. وإن كان التعليق في نفس الكتاب المطبوع، يذكر أن الفقيه العبدي الكانوني، يشير في كتابه «جواهر الكمال»، أن لأحمد بن محمد بن حمدون ابن الحاج السلمي

المرداسي، مؤرخ مولاي الحسن، تقييداً عن آسفي، كتبه عندما كان يتردد على مدينة آسفي، خلال إقامته بقبيلة «احْمَر» لإقراء أولاً للسلطان فيها.

ولقد ألف الصبيحي هذا الكتاب عام 1918م/1336 هـ ويقول الأستاذان اللذان أشرفا على تقديم هذا الكتاب القيم والمفيد : إن المؤلف «سلك في تأليفه أسلوبا متميزاً يختلف في كثير من ملامحه عما كان مألوفا في الكتابات التاريخية المحلية التي أُلّفت قبله في المشرق والمغرب، ككتاب ابن عساكر حول دمشق، وخطط المقريزي حول القاهرة، وكتاب ابن أبي زرع حول فاس وغيرها، فلم يركز فيه على الجانب السياسي، بل جعله شاملا، يحيط بتاريخ آسفي وعبدة، في جوانبه المختلفة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ولذلك يجد فيه كل مهتم ضالته المنشوذة.

وينبغي أن يضاف إلى تاريخ آسفي وعَبدة، ما كتبه المؤلف عن صلحاء آسفي وعبدة، ويقول المحققان المذكوران : إنه عبارة عن كراسة صغيرة لا تتجاوز أربعة عشرة صحيفة، وهي أي الكراسة تتحدث عن صلحاء آسفي وأولهم الشيخ أبو محمد صالح، والثاني خاص بصلحاء عبدة، ويضم خمسة وعشرين صالحاً أولهم سيدي واصل، وآخرهم سيدي بوغنبور.

ويتعلق بآسفي وعبدة أيضا، ما كتبه عن عيسى بن عمر وفظائحه، ويتناول تاريخ هذا القائد العبدي المتوفى سنة 1924 والمناصب التي تقلب فيها، والفظائح التي ارتكبها في حق قبائل عبدة، والمقاومة التي لقيها من القبيلة التي تسلط عليها.

وأذكر وأنا لا زلت في سن الصبا أن هذا القائد الظالم كان مات بمدينة سلا، ودفن فيها. ثم وقع نبش قبره وإخراجه منه، لينتقل إلى مكان آخر، لعله قبيلته.

ويلاحظ أن الصبيحي اهتم بمدينة آسفي لما كان ناظرا للأحباس فيها أكثر من اهتمامه بغيرها من المدن التي اشتغل فيها كمكناس التي مكث فيه ناظرا للأحباس نحوا من سبعة عشرة سنة، ومع ذلك لم نقف على ما كتبه حولها إن كان كتب شيئاً.

لم يهتم الفقيه الصبيحي بالتاريخ والأمثال واللغة فحسب ولكن اهتمامه شمل كثيرا من أنواع ثقافته سواء منها التاريخ أو الأدب أو الحديث أو غير ذلك، فتآليفه كانت متنوعة، مثل تنوّع ثقافته، ففي جانب اهتمامه بالأحاديث النبوية، نراه يكتب كتاباً أسماه «المقتطف اليانع من روض الحديث الجامع» رتب أحاديثه على حروف المعجم. وهو كتاب مفيد، طبع بمصر سنة 1934، ومن أبوابه، باب يتعلق بما دل الحديث على رد ما جرت العادة به، بحجة تقوم على تجنبه، وهو ما يشعر بأنه كان ملتزماً باتباع السنة النبوية في سلوكه رحمه الله.

وقد قسم كتابه هذا، كما قال المرحوم عبد الله الجراري إلى خمسة أفنان، مجانباً التكرار. الأول : في حِكَم جامعة وآداب نبوية ساطعة. الثاني : فيما كان من الأحاديث دالا على شرعية، سايرتْها العادة من غير علم بسندها. إذ بمعرفة السند، تنصبغ العادات بالنيّة، فتصير قربة. الثالث : ما دل الحديث على ردّ ما جرت العادة به، بحجة تقوم على تجنّبه، وبامتثال ذلك يُثاب المؤمن. الرابع : ما دل الحديث على محدثات، أو حوادث، ستقع بعده ، ووقع جلها داعيا بالطبع لزيادة الإيمان به في كل ما أخبر به صلوات الله عليه. الخامس : في بيان رتبة بعض المهم من الأحاديث الشائعة، والآثار الذائعة، قال الجراري : وقد جرى المصنف في مقتطفه هذا على وثيرة الجامع الصغير للسيوطي. ت : 911 في الجملة. قال في طالعته : إذ غالبه منه، وناهيك به «فكل الصيد في جوف الفَرا».

ويتراءى لي أن الفقيه الصبيحي كان له اهتمام وتتبع لمؤلفات السيوطي، فمن خلال الاطلاع على ما خلَّفه من كتب في خزانته، نلاحظ أنه يوجد ضمنها عدة كتب أو رسائل للسيوطي، كتبها الصبيحي بخط يده.

وفي مادة الفقه والأحكام الدينية، اطلعنا على رسالتين حررهما. الأولى في موضوع صلاة الضحى. والثانية في حكم الدفن في المساجد.

لقد كانت ثقافة الحاج أحمد الصبيحي متنوعة ومتميزة، ومن هنا كانت قيمته العلمية متميزة أيضاً، فبالإضافة إلى ما تحدثنا به عنه، نلاحظ أنه كان أديبا وشاعرا أيضا، وإن كنت لم أقف إلا على القليل من أدبياته وأشعاره، فمن ذلك قصيدة رجزية. نظمها في ذكرى أيام نزهة بمكناس كانت مع وزير الأحباس إذ ذاك، وقال فيها :

لله أيام مضت بكل أُنس وسرور
راقت وراق جوُّها فانشرحت بها الصدور
ما بين مكناس الرحيب ذي الهوى والْمَا النّمير
وحاجِب كَحاجبٍ لعين الأطلس الشّهير
مُصطافِ قُطْرِنا لِمن يَهوَى إراحَة الضّمير
حيث الهواء الطّلق والمياه في الصّخر تفُورْ
حيث تَرَى مكناسَ تظهر نهاية الظهور

إلى آخر القصيدة.

وقال في ذم حُبّ الظهور، ومدح الخُمول :

حُبُّ الظّهور قاصِمُ للظّهْر فاحْذَرِ الرَّدَى
ومَنْ أشَارَتْ إصْبَعُ لهُ فخُسْرُهُ بَدَا
وفي الخُمول راحَةُ والأمْنُ مِنْ سَمِّ العدا
وطاعة النفس التي عِصْيانُها عيْنُ الهُدَى

وأجاب الأديب الكبير الشاعر الحاج الطيب عواد الذي هنأه بقصيدة مرتجلة لما تولى مهمة الحِسبة بسلا. قال :

أبا المسك الذي قد طاب أصلا	وطابق نظمه فصلا ووصلا
سَمِعْتَ بما يقال عن احتساب	أُحَمَّل فيه عِبْئاً ليس سَهْلا
فعَجّلتَ الهناء لصفو ودّ	وظَنّ أنَّ ذاك أصاب أهْلا
فهُنِّئتم بما تَرجون دَوماً	وبُلِّغتُم مَرامَكُمُ وأعلَى
فأمَّا ما رسمتُم من مُحبٍّ	بلُطف في السّياق يَروقُ شكْلا
فلسْتُ بآكِل عنكم سَميناً	فطِبْ نفساً بِذَا لمّا أُوَلّى

وكان الشاعر عواد ذكر في قصيدته التي هنأه بها ما يلي :

وهات لنا السمين ودع سواه	واعرف لكلنا وزناً وكَيْلاً

وكان الشاعر المطبوع عبد الله القباج، ادعى أن قصيدة نشرت بجريدة السعادة، هي له مع أنها للفقيه الصبيحي، فكتب الصبيحي إلى الجريدة يصحح الوضع، ويقول ان القصيدة له لا للقبّاج. فوجه إليه الشاعر عواد أبياتا شعرية قال فيها :

أ محتسبا بقول الحق ناطق	ومن هو مُرشد للخير سائق
بأعمدة السعادة قد رأينا	انتقادك وهو في الموضوع رائق
شعُرْت بما به القباج أدلى	بسوق الشعر من قلب الحقائق
فقمت بحَدِّه دون اعتبار	لمن فيه يخالف أو يوافق

إلى آخر الأبيات.

فأجابه الصبيحي بهذه الأبيات :

أديب الشغر يا ربّ الرقائق	وحلو الشعر في كل الدقائق
أتانا منكم قول يجازي	حبيبا لم يُطق كتم الحقائق
فابداها اعتراضا واعتذارا	وإيضاحاً لهاتيك الطرائق
وقد كدنا نغضّ الطرف عمّن	يعضّ على الهَوَى كلّ الخلائق

ولكنا رأينا مـــا رَآه وزيرَ عــــدالة من حـــدّ سَـــارق
ولا سيَّما بنشر حيث نادَى لسانُ الحال ما في الدار ناطقِ
فأمّا ما يصافيه فزورٌ وهل دامت صداقتُه لصادق
وقانا الله صُحبة كل خبٍّ وأبقى مثلكم خِلاًّ يُوافق

ومن لطائف شعره، ما جاء في رحلته الأولى إلى مصر سنة 1929. فلقد اقترح عليه أحد رفقائه أن يسجل ملاحظة لا حظها معه، فقال هذه الأبيات :

بمِصْرَ أَعاجيبُ ومن أعْجب الأمر رأَيْنا مياه النيل في رتبة الخَمر
تَرَى بمحلاّت السّرور كؤوسَه تُدَار من الماءِ المقدّم في الذكر
يَرَى فيه أهل ما غيرُهم يَرَى بشُرب الحُميًّا والمعتّق من مِّزرِ
فأمّا شرابا لبُنّ فهْو برُتبة ثُنائيةٍ عنْه لَدَى نُبَهَا القدْرِ
على أن ماءَ النيل يتبَعُه كَمَا لهُ السّبقُ عنه في المحقّق بالخُبْر
ولستَ ترى اللّيمون إلاّ برُتبةٍ مؤخّرة رغماً على شدّة الحَرّ
فهَل ذاك إسْلام وفرطِ نزاهة وهذا له التكذيب من غير مَا أمْر
أو الشَحُّ قد أَفْضى لِذَا وَيَرُدّه سخاؤهُم بالوَفْر في اليُسْر والعسْر
أو البُعْد مِنْ شرِّ الكحول دَعَابِهِ وكُوكَايِنُ أدهَى وأعظم في الشرِّ
أو السّيرُ في الإغراق في وطنيّة قضَى بالذي فيه المزيّة للقُطْر
بتَوفير أهْليه لِطائِل ثروة إذا عكَسوا سارتْ إلى ما وَرَا البَحْر
وذا أرجَح التاويل عِندي لِمَا يَرَى من الحجّة البَيضاء فيه ذوو العكرِ
وإن لَمْ يرُقْ رَأيي لديك فإنني بمَا النّيلِ أمحُو كل نقدِك في شِعْري

وفي رحلته الثانية إلى مصر سنة 1934م/1353 هـ كتب يقول : «ووقفتُ أثناء تصفحي لرحلته الثانية لمصر سنة 1934 على قطعة شعرية، تفيض شوقا ومحبة وعطفاً على ولده الصغير عبد الغني الصبيحي رحمه الله.

ولقد جاء في التقديم الذي قدمها به ما يلي : هاج بي الشوق ذات يوم بالباخرة، ذكرى الأحباب والأصدقاء والأولاد، وعلى الأخص أصغرهم عبد الغني، وتراميه عليَّ، كلما دخلت الدار بالمعانقة والتقبيل، مطالبا بالحلواء، أو بالقرش لأجل الحلواء، فذكرت أبيات الطبيب ابن زهر الأندلسي، وحكايتها مشهورة في «نفح الطيب» وغيره.

ولي واحدٌ مثل فرْخ القَطا ... ة صغيرٌ تخلفْتُ قلبي لدَيْهْ
نَأَتْ عنه داري فيَا وحْشَتي ... لِذَاكَ الشُّخَيْص وذاك الوُجَيْهْ
تشوَّقَني وتشوّقْتُه ... فيبكي عليَّ وأبكِي علَيْه
لقد تعِبَ الوجْدُ ما بيننا ... فمِنْه إلَيَّ ومنّي إلَيْه

فشطرتُها قائلا :

ولِي واحِدٌ مثل فرْخ القَطا ... ة يُرفرِفُ ما كُنتُ بين يدَيْه
لقد أكبَر الهمّ لي في الحيا ... ة صغيرٌ تخلّفتُ قلبي لديْه
نأَتْ عنه داري فيا وحْشَتي ... لِلَثْمِه في الخدِّ أو في الفُوَيْه
ويا عُظْم صَبْوي وشدّتَه ... لذاك الشّخَيْص وذاك الوُجَيْه
تشوّقني وتشوَّقتُه ... لِحَلواءَ يجعلُها جانبَيْه
أو القرش يشتدّ في نيله ... فيَبكي عليَّ وأبكِي علَيْه
لقد تعِبَ الوجد ما بيننا ... يُحرِّق من كلّنا أصغرَيْه
ولكنّ رَوْح الرجا دائب ... فمِنه إليّ ومنّي إلَيْه

ومن شعره في فصل الربيع :

ليس فصل الشتاء إلا خديماً ... لربيع كل المنى فيه رائد
أولست تراه يغسل ما يـ ... فرش فيه الربيع خير الزرابي

وقال مادحا القطر الجزائري :

تبسَّم ضاحكا ثغْر الجزائر وأضحى حبه في كل زائر
بموقعه الجميل على الروابي بشاطئ البحر في أبهى المناظر
ولا سيما بليل حيث يبدو بأنوار تحيّر كل ناظر
وقد زانته أشجار علقه كحسنا زانها سود المحاجر
فلا والله لا أنسى سناه ولو سارت بي السفن المواعر

الصبيحي الرحّالة

لم يكتف الحاج أحمد الصبيحي بالمطالعة والكتابة والدروس ولكنه آلى على نفسه أن يغتنم كل فرصة ممكنة له، خصوصا أثناء عطلته الصيفية، ليرحل ويسافر إلى بعض الأقطار العربية والأجنبية، مستطلعاً ومستفيداً، وباحثاً ومنقباً، معتقداً كما قال في بعض رحلاته «أن زيارة بعض الأقطار الإسلامية والأوربّاوية، إزالة لغشاوة البصيرة بعد البَصر».

لقد رحل إلى فرنسا ستّ مرات، كانت أولاها سنة (1927م/1345هـ) وآخرتها حسب ما وقفت عليه سنة 1939م (1358)م وهذه الأخيرة كانت بقصد الاستشفاء في بلومْبيير كما أدّى فريضة الحج عام (1334هـ/1916م) أثناء الحرب العظمى الأولى، حيث زار مكة وأدى مناسك الحج ولم يُتح له أن يزور المدينة المنورة، لأن الطريق إلى المدينة كانت في ذلك الوقت غير مفتوحة، بسبب تعذر اتمام طريق السكة الحديدية بين الشام والمدينة، حسب ما تحدث عنه في بعض رحلاته.

أما رحلته الأولى إلى مصر وفلسطين ولبنان فكانت سنة (1929م/1348هـ) ثم أعقبتها رحلته الثانية إلى مصر في شهر (يوليوز 1984م ربيع الثاني 1353) وسبب هذه الرحلة الثانية إلى مصر، كانت كما قال بقصد الاطلاع على بعض الكتب المتعلقة باللغة الدارجة بمصر والشام، والموجودة بدار الكتب المصرية، وللاتصال ببعض الباحثين في موضوع اللغة الدارجة وفي طليعتهم شيخ العروبة الأستاذ أحمد زكي باشا الذي كاتبه في الموضوع قبل ذلك واتفق معه على زيارته

لمصر قصد الاستفادة منه ومن أمثاله من العلماء الأعلام، مثل ما استفاد من بعض العلماء والباحثين الفرنسيين، أمثال كولان Colin وَ ويلْيام مارسي W. Marçais صاحب كتاب «دارج طنجة» وبْرينو Brunot وغيرهم.

ويوجد من رحلاته الأخرى، الرحلة الثانية للأندلس والتي كانت عام (1935م/1354هـ).

ولقد كتب عن هذه الرحلة قائلا : «حيث سلفت الأولى من ضمن رحلتي الثالثة لفرنسا في ربيع 1352هـ .... 1933 فكنت زرت إذ ذاك غرناطة الحمراء واشبيلية وقرطبة، وما بكل بلدة منهن من جليل آثار العرب التي لا تزال تدهش المختصين في فن الهندسة والعمارة بهذا العصر، كما زرت إذ ذاك مدريد والاسكوريال وسان سباستيان والجزيرة الخضراء الخ. ها أنا أزور الأندلس مرة أخرى عن طريق وجدة ومليلية، إلى آخر ما قال. والحديث عن رحلات الصبيحي يطول، فأرجئه إلى مناسبة أخرى بحول الله.

رحلات الحاج أحمد الصبيحي

1) رحلة إلى فرنسا في جوي 1939

2) رحلة إلى فرنسا وسويسرا 1937

3) الرحلة الأولى إلى فرنسا 1927

4) الرحلة الثانية للأندلس 1935

5) الرحلة الثانية إلى مصر 1934.

مؤلفاته

«**أصول أسباب الرقي الحقيقي**» وهو :

1) رسالة إلى الشعب المغربي، ونصيحة للمغاربة بضرورة الأخذ بأسباب الرقي الحقيقي، للوصول إلى بحبوحة المجد والشرف الأقصى.

2) كتب هذه الرسالة بسبب رؤيا منامية رآها. وعبّرها منشدا بيتا شعرياً أنشده الزمخشري في «الكشاف»، وهو :

رأيت رؤيا ثم عبَّرتها وكنت للإصلاح عبَّارا

وكانت هذه الرؤيا حسب ما قال : يوم التاسع عشر من جمادى الثانية عام 1335 (أي عام 1917).

3) قال عن رؤياه. «إنه كتبها مبوّباً لها باباً باباً ومبينا لها سبباً سبباً، مبتدءاً بباب الدين، فباب العلم، فغيره، مستحضراً في ذلك المنام من المقالات والدلالات ما لا يحضره اليقظ في فكره».

4) ابتدأ بالكلام على الدين فقال : «لا أريد أن أتكلم عن دين الإسلام من حيث حقانيته على غيره، وأنه الدين الذي ارتضاه الله لعباده، فذلك ما بسط الأئمة أدلته في كتب التوحيد، ولكن أريد أن أتكلّم عليه من حيث ملاءمته التامة لقواعد الرقي الحقيقي، وأصول المدنية الصحيحة».

وبعد النقول التي أتى بها لتدعيم رأيه بأن الدين الإسلامي قائم وصالح لقيادة البشرية وتحقيق أصول المدنية الصحيحة قال : «فشدّوا إخواني يد الضنين على دينكم القويم، فهو لخيري الدنيا والآخرة الصراط المستقيم، ولتعلموا أن عيبنا الكبير معشر المسلمين، هو أخذنا بالقشور منه، دون اللباب، وعدم نفوذنا للمرامي السامية عند أولي الألباب، وإهمالنا للعمل بكتابه، وغُرر حكمه وآدابه».

«ولقد كان من الواجب على علمائنا، الاعتناء بشرح فلسفة الدين، وتبيين حكمه وأسراره للعامّة أتمّ تبيين، في دروس ليلية على الخصوص، ولا سيما في التفسير والحديث، حتى تتنوّر الأفكار، ويتميز للعوام الطيب من الخبيث، ويدعون من بدع ومنكرات يرتكبونها بمرءى ومسمع من علماء الإسلام، وحاملي شريعته

عليه الصلاة والسلام، فيظنها الأربّاويون من الدين، وليست منه على شيء». إلى أن يقول :

«وإننا لا نرى وسيلة ألطف وأنجع من ردع العامة عن ذلك من اعتناء قادة الأفكار من مدرسين وخطباء ووعاظ وكتّاب، بشرح حقائق الديانة للعامة، ونزاهتها عن كل ما يقدح في المروءة، وينافي مكارم الأخلاق ومحاسن الآداب، على النمط البديع الذي عليه شيخ الجماعة وزير المعارف الجليلة، سيدي أبو شعيب في تدريسه حتى تتكيف النفوس بذلك، فترتدع من نفسها، وترجع للطيف حسها».

باب العلم

ابتدأ بالحديث عن العلم كأصل من أصول الرقيّ، مستشهداً ببيت شعري لأبي حيان التوحيدي قائلا :

هو العلم لا كالعلم شيء تراوده   لقد فاز باغيه وأنجح قاصده

ثم قال : إن العلم أجناس : أحدها : العلم الشرعي، وتحته أقسام : التفسير والحديث والفقه والتصوف، وثانيها : العلم الآلي، وتحته أقسام : علوم العربية الإثنا عشر، المجموعة في قول الشيخ حسن العطار :

نحْو وصرف عَروض بعده لُغَةٌ   ثم اشتِقاق وقَرض الشعر إنشاء
ثم المعاني بيان الخط قافية   تاريخ هذا العلم العرب إحصاء

وأصول الفقه واصطلاح الحديث وعلم القراءات وغير ذلك.

وثالثها العلم الإلاهي وهو علم الفلسفة الأولى المقصود بها تكميل النفس الناطقة، والاطلاع على حقائق الأشياء، بقدر الطاقة البشرية، ومنه المنطق

الخاص الذي جعل آلة للتوحيد وغيره. ورابعها : العلم الطبيعي. وتحته أقسام : الطب والتشريح والبيطرة والفلاحة والأحكام النجومية والفراسة الحكمية وغير ذلك، وخامسها : العلم الرياضي، وتحته أقسام : العدد والهندسة، والهيأة والموسيقى.

وسادسها : العلم الاستعماري. وتحته أقسام : الجغرافيا بأقسامها الخمسة التي يرجع غالبها إلى علوم سابقة، وعلم الحقوق الذي يرجع إلى التاريخ وحفظ المعاهدات وشرائع الأمم وغير ذلك.

تقسيمات العلوم

ثم يقول : للعلوم تقسيمات أخرى لا نطيل بذكرها كما أن عدة علوم قد فُرِّعتْ وجُعلت أقساماً كالعدد، فمنه الجبر والمقابلة وغيرهما، وكما أن عدة حِرَف وصنائع كالتجارة والملاحة، وأمور رياضية، كالرماية وبقية الفنون العسكرية وقد اعتنى بها المهرة فيها، وجعلوا لها قواعد منضبطة وأصول جارية، بما ميّزها من قبيل العلوم.

ومن العلوم التي وقع التقصير فيها، علم التفسير والحديث والطب وبقية العلوم الطبيعية والرياضية والاستعمارية كما يقول : فلنقبل معشر المغاربة على تعلم سائر العلوم، وليكن في كل واحد منها مقام معلوم، ولنتبع علومنا الشرعية بتلك العلوم الأخرى فبها سادت الأمم، وصارت اليوم في الطريق المدني الأقوم، ثم نقل كلاما هاما في موضوع الفلسفة والحساب والهندسة نقلا عن اليوسي، (فليراجع).

وفي كل هذا يطالب بتنظيم التعليم والخروج من الطريقة العتيقة وتكوين المعلمين والأساتذة وتغيير أساليبهم في الإلقاء والمناقشات اللفظية والاحتمالات العقلية، والقصد إلى إفادة الطالب والتلميذ، ومخاطبة كل فئة بما تفهمه.

باب الفلاحة

بعد الحديث عن العلم، أكد على ضرورة تعليم علم الفلاحة وهي حسب تعريفه لها : علم يعرف به كيفية تدبير النبات وتنميته إلى أن يكمل. ثم يقول : حيث إن المغرب أرض فلاحية قبل كل شيء، صالحة – على الجملة – لأنواع الفلاحة من بذر الحبوب، وغرس الأشجار وجعل الخُظر، ما يوجد الآن وما لا يوجد، بما جمع الله فيه من طيب التربة، وجودة الهواء واعتدال الحرارة، وكثرة الأودية والعيون، زيادة على مياه المطر، التي تجعل الزراعة الكبرى في غنى عن غيرها غالباً. ولذا جعل فقهاؤنا رحمهم الله. أرض المغرب، من الأراضي المأمونة. وهي تصلح في بعض الأماكن للحبوب خصوصا، وفي أخرى للأشجار خصوصا، وفي بعضها لنوع كذا، دون نوع كذا. ثم يقول : وهذا مما يفيد علم الفلاحة الذي كاد أن يندثر عندنا بالمغرب، أو نقول : اندثر، إلا ما بقي في رؤوس أفراد من الفلاحة، لا يفي بالغرض المقصود.

فعلينا معشر المغاربة، وخصوصا ذوي اليسار والثروة منا بإحياء الفلاحة علما وعملا، ومد يد المساعدة لكل بصير بها، قصير اليد فيها، فبها ثروة البلاد وغبطتها ورفاهيتها، إذ ترخص المعيشة أولاً، ويَفضُل ثانيا عن حاجة البلاد، ما هو الكثير الذي ينقل إلى الخارج ببدل جليل، هو أهل الثروة وغبطة البلاد والعباد.

ثم يشير إلى تقدم الفلاحة عند الأروبيين بسبب علمهم ودراستهم، ويدعو إلى الاقتباس منهم ليكثر الانتاج ويوازن بين طريق الأروبيين والمغاربة في زبر الأشجار والدالية، ويطالب رش الأشجار ببعض المركبات لتتقوى وتحفظ من الطوارئ، ويشير إلى أن النباتات كلها قد تتعرض لبعض الأمراض، ويطالب بضرورة الوقاية والمعالجة ويطالب أيضا باستعمال الآلات الجديدة الأروبية كالمحاريث التي تشق الأرض ليحصل النفع ويزيد الإنتاج مثل ما يفعل المعمرون. كما يطالب بتأسيس مدارس فلاحية لتخريج التلاميذ والطلبة في

موضوع الفلاحة. ويؤكد على ضرورة تكوين مرشدين للفلاحين وتعليمهم كيف يرشون الأرض بالكبريت والجير والحجرة الزرقاء لتحصل الفائدة.

ويهتم بقضية الريّ والانتفاع بمياه الأودية الكثيرة التي يضيع أكثرها بعد اختلاطها بماء البحر المالح. ثم يقول : فعلى أغنيائنا وذوي الأراضي المجاورة للأودية أن يلفتوا نظرهم نحوها، ولا يفوتوا ما بأيديهم منها.

باب التجارة

بعد إعطائه عدة تعريفات للتجارة وأنها مهنة جليلة تعرض لتعاطي رسول الله للتجارة وأن رسول الله وصف عبد الرحمان بن عوف بأنه من تجار الرحمان وأنه عليه السلام قال كما أخرجه الترمذي والحاكم : «التاجر الصدوق مع النبيئين والصديقين والشهداء» وبعد هذا كله قال : «إن التجارة ولا سيما في العصر الحاضر الذي كثرت فيه المزاحمات فيها، ككثرة وسائلها وتسهيلاتها البرية والبحرية تقتضي خبرة زائدة، وتميز الأزمنة والأمكنة الموافقتين من غيرهما، وضبطاً كبيراً للرغبات والأذواق حتى إذا أقدم الإنسان على التجارة في شيء، أقدم ببينة وبصيرة من أمره. ثم يقول : «ولست أعني بهذا، تبرير الحال الذي رأينا عليه غالب تجارنا في هذه الأعوام من الخمود، وعدم الإقدام على الاتجار في أمور اشتدت حاجة أهل وطنهم إليها، مع أن الوقت كان ولا زال فرصة ثمينة لهم. أولاً، من عدم المزاحمين لهم، وثانيا من مساعدة الحكومة الحامية لهم، المساعدة التي لا يحلمون بها في غير هذا الوقت، وبها كانوا يحلّون محل نواب الدور التجارية الكبرى أو يستغنون عن تلك الوسائط التي كانت تتلاعب بهم كيف شاءت، ثم يأتي بحديث يقول : التاجر الجبان محروم والتاجر الجسور مرزوق، ثم يتوجه إلى ذوي اليسار فيقول : فانتهزوا إخواني ذوي اليسار من التجار الفرصة، قبل أن تصير غصة، وزوروا دائماً المعارض العمومية، والأسواق الجامعة البهية، باحثين منقبين، والمتاحف التجارية المفتّحة الأبواب

بكل ناحية، مرشدين ومسترشدين واعضُدوا الصنائع الوطنية المرغوب فيها بالداخلية أو الخارجية، بعقد اشتراكات مع صناعها الفقراء الماهرين تنفعوا أنفسكم، وترحموا جنسكم، وتضعوا من عواتقكم المسؤولية الكبرى في إعلاء شأن وطنكم، أمام الله وأمام الناس أجمعين.»

هما اثنان مسؤولان مُثْرٍ وعالم وليس بمسؤول يصول ومُقْدِم

الصناعة

عرَّف الصناعة بقوله : الصناعة ملَكة في أمر عَمَلي فكْري.

وقال : إن بعض الصنائع تحسب من قبيل العلوم، كالصناعة المحتاجة في تسوية الحيطان إلى الوزن، وفي إجراء المياه إلى أخذ الإرتفاع، وفي جر الأثقال ورفعها إلى الهندام. ويعرف الهندام فيقول : (في القاموس : وشيء مهندم مصلح على مقدار).

ثم يوضح فوائد الصناعة فيقول : «فالصناعة مهنة جليلة ينفع الإنسان بها نفسه ووطنه، ويحبّه الله بها لذلك»، ويأتي بحديث نبوي : «إن الله يحب العبد المحترف» وبحديث آخر : «خير الكسب، كسب يد العامل إذا نصح». ثم يقول : كان أعاظم من الرجال أرباب صناعات.

ويذكر بعض الأنبياء الذين اشتغلوا ببعض الصناعات كداود الذي ألانَ الله له الحديد، وإدريس الذي كان خياطاً. ومن غير الأنبياء يذكر لقمان وطالوت الذي كان دباغاً.

وبعد ما يذكر أن الصناعات الحاجية والكمالية، شيء لا يناله الحصر، يتعرض لبعض الصناعات في المغرب فيقول : «توجد بالمغرب عدة صناعات لا يستهان بهما. كصناعة البناء وفروعه من نقش الحجر وتخريمه بسلا خصوصا

وتسطير الجبص وتزويقه بفاس ومكناس خصوصاً وصناعة النجارة بغير ما بلد، ولا سيما نمط الخرط في موائد ومرافع ومكاتب للكتب وغيرها بسلا خصوصا. ونمط عيدان الطرب وترصيع الموائد وغيرها بالصويرة خصوصا، وصناعة الزرابي بالرباط والدار البيضاء وقبيلتي گلاوة وأولاد بن السبع خصوصا، وصناعتي الحنابل والحصر بسلا خصوصا، وصناعة الزليج ونسج الثياب الحريرية الرفيعة والحزم الحريرية المذهبة وتجليد الكتب والأواني الفخارية المزدَّجة بفاس خصوصاً. وصناعة تسطير اللوح وتزويقه بالذهب وأنوا ع الصبغ بفاس ومكناس ومراكش خصوصا. وصناعة جعل الجلد أشكال عديدة، وأنماطا متنوعة بمراكش خصوصا وصناعة رقم الجلد بالحرير أو الذهب في سروج ومناطق ونعال للنساء وغير ذلك بفاس وسلا ومراكش خصوصا. وصناعة رقم الثياب بالحرير بفاس وسلا والرباط خصوصا وصناعة الحلي بسوس والصويرة وفاس خصوصا وصناعة جعل النحاس والصغر أواني متعددة ومواعين مختلفة بفاس ومراكش وتارودانت خصوصا وصناعة جعل الفخار أواني وغيرها في غاية اللطافة بآسفي خصوصا. إلى غير ذلك من صنائع مهمة بتلك المدن وغيرها لا نطيل بذكرها».

ثم بعد ما يتحدث عن ضرورة الإهتمام بالصناعات وإتقانها وعدم تخليطها بأشكال أجنبية يقول : ورجاؤنا أن تحل الزرابي الرباطية مثلا محل الزرابي الفارسية بأوروبا والحُصُر السلاوية محل الحصر الصينية بها، فتحيا الصناعات.

ويكون للمغرب وأهله منها ربح كبير وسمعة طيبة. وإننا بكل أسف نرى وطنيينا مهملين كثيرا من المصنوعات الوطنية المليحة والمتينة، ومقبلين على أخرى أجنبية ذات بهرجة زائلة.

ثم يأتي ببيتين شعريين أنشدهما صاحب جريدة «النضير» :

عَلِّم وليــدك أولا مـــا يجـــتني   منه الكياسة والنبالة والشرف
ثم اجتهد بعد القراءة والكتا   بة أن يزاول متقنا بعض الحِرف

ثم ختم كتابه أو نصيحته بباب أسماه :

الاقتصاد

فقال : الاقتصاد افتعال من القصد في الأمور، أي التوسط فيها، وعدم سلوك الإفراط والتفريط، ثم يقول : والأمور الاقتصادية في اصطلاح أهل الجغرافيا وغيرهم من المتأخرين، هي الأمور التي يدخلها القصد المذكور، ويمكن أن ينتفع بالفاضل منها سواء بالداخلية أو بالخارجية. ومن نتائج فلاحة أو كسب أو صناعة أو عمل. قال الله تعالى في وصف عباد الرحمان : ßوالذين إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْـرِفُوا وَلَمْ يُقْـتِرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً أي وسطا وقال عليه السلام : «التدبير نصف العيش والتودد نصف العقل، والهمّ نصف الهرم، وقلة العيال أحد اليسارين». وجاء بحديث آخر يقول : «ما عال من اقتصد» أي ما افتقر من أنفق قصدا دون إسراف ولا إقتار.

ثم يقول : حدًا بي لجعل الاقتصاد المذكور، أصلا من أصول أسباب الرقي الحقيقي لإخواني المغاربة، ما هم عليه في كثير من أحوالهم من منافضة ذلك الأصل، وإسرافهم في أمور، هم بغنى عنها، وتكلفهم في تحصيلها، فتكون عاقبتهم فرا غ اليد، وحصول العسر، وضنك المعيشة.

فعلينا أن نقتصد في كل أمر يمكن الاقتصاد فيه، ونصرف ما عسى أن يفضل بسببه، في أمور تنفع في المعاش والمعاد.

الختام

ثم يختم نصيحته أو كتابه بقوله :

هذا تأويل رؤياي من قبل، قد جعلها ربي حقاً. فلنمسك عنان القلم عما وراءه، وإن اتسع له المجال لأن يبلغ فيه طلقاً. فإن كل الصيد في جوف الفرا، ثم يقول شعرا ختامياً :

بني الأوطان هبّوا من رُقاد   وجدّوا في المعاش وفي المعاد
إلى الدين القديم أخى المعالي   إلى العلم المبلّغ للرشاد
إلى سَعْيٍ بذي الدنيا لكسب   تزَاحَمُ فيه أقدام العباد
فلاح في الفلاحة لاَحَ لكن   بعلم واختيار واجتهاد
ولا تنس اتجاراً واصطناعاً   ونهجاً في مناهج الاقتصاد
فَذي أسباب حق في ترقٍّ   إلى مرقى السعادة بالبلاد
عليها بالنواجد فلتعُضوا   لكيلا تسقطوا بين الوهاد
وسيروا في مراقي الغز عزماً   لكيما تبلغوا أقصى المراد

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وصلى الله على سيدنا وآله أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

مُدن مغربية
سادت ثمّ بادت

(القسم الأول)

عبد الوهاب بنمنصور

خلال مطالعة كُتب التاريخ ودواوين الآداب المغربية تقع عين المطالع على أسماء عديد من الحواضر والمدن والبلْدات التي كانت توجد بالمغرب، وكان لها في ماضيه ذكر يُذكر، ومآثر تؤثر، لما كان لها من مكانة رفيعة في مجالات الحُكم والرياسة والعلْم والآداب، ولما اتّصف به أهلها من مهارة في الصناعة والزراعة ورغَد في العيش، أو لما عرفوا به من ظرف ووسامة، أو غفلة ودمامة، وهذه المدن والبلدات لم تكن تنفرد بها جهةٌ واحدةٌ من جهاته، بل كانت توجد في شرقه وغربه، وشماله وجنوبه ووسطه، منها ما كان معروفاً قبل الفتح الإسلامي، ومنها ماعرف واشتهر بعده، لكن قارىء تلك الكُتب والدواوين يقف تارة حائراً لعجزه عن تحديد مواقع بعضها لطول القِدم ، وعدم جريان أسمائها في الوقت الراهن على ألسن سكان الجهات التي كانت توجد فيها، وعدم الإشارة إليها في الخرائط والكشافات الحديثة التي تعنى بإثبات أسماء الأعلام الجغرافية والقَبَلِيَّة في المغرب، سواء كانت مدناً وقرى، سهولاً وجبالاً، أودية وعيوناً وءاباراً، أو قبائل وعشائر، وبطوناً وأفخاذاً وعمائر، ويقف تارات أخرى مُذَّكراً مُستعبراً أسفاً على

ما ءال إليه بعضها الآخرالمعروفة مواقعه، الباقية رسومه وأطلاله، من تدهور بعد ما كان مستبحرَ العمران، شامخ البنيان، وهبوطِه إلى مستوى القرى الصغيرة، والمداشر الحقيرة، هذا إذا لم يكن الدهر فَجَعَ بأثره بعد العيان.

وإذا بحث المؤرّخ الناقد عن أسباب الامّحاء أو التدهور اللذين أصابا هذه المدن والبلْدات فإنه يجدها عديدة ومتنوّعة، لكن أبرزها كوارث الطبيعة من قحْط وزلزال وفيضانات وانتشار الأوبئة والأمراض وغزو الجراد، وحقد أنظمة حكم لاحقة على أنظمة حكم أخرى سابقة، وإمعان طائفة من الحكّام السيّاسيّين والقواد العسكريّين في البطش بالمخالفين عن أمرهم، وعدم اكتفائهم بقتْلهم وسَبْي نسائهم وذرّيّتهم واحتجان أموالهم وذخائرهم وأعلاقهم، وتجاوز كلّ ذلك إلى نسف كلّ عمران حولهم، حتى لم يعد غريباً على العين أن ترى في كل حُقْبٍ من حُقُبِ تاريخ المغرب كلمات وجملاً يكثر تكرارها في الكتب المؤرّخة، مثل عذْق الأشجار وقطع الثمار، وتغوير العيون والآبار، وهدم البروج والقلاع والأسوار، وتخريب القصور والديار.

وحتى ينجوَ المؤرّخ النقاد من تهمة المبالغة والتهويل يحسن به بل يجب عليه أن يستدلّ على ما ذكر بوقائع ثابتة، وأحداث متواترة، ويعزّز استنتاجاته بنصوص مؤرّخين وأدباء قدامى، بعضهم كانوا شهود عيان لها أو قريبين زمناً ممّن عاينوها أو ممّن ساهموا في فعلها.

فعن الكوارث الطبيعية التي كانت تؤدّي إلى نسف العمران وهلاك السكان ذكر عليّ ابن أبي زرع في كتابه «الأنيس المطرب بروض القرطاس» ص 97، أنه كانت بالمغرب عام 267 هـ/881 م زلزلة عظيمة امتدّت من طنجة إلى تلمسان ما سمع الناس قبلها بمثلها، تهدّمت منها القصور، وانْحطّت منها من الجبال الصخور، وهرب الناس من المدن إلى البرّية من شدّة اضطراب الأرض وتساقط

السقوف والحيطان والدور، وفرّت الطيور عن أوكارها وفراخها، وماجت في الجوّ زماناً حتى سكنت الزلزلة.

ويقول في نفس الصفحة عن حوادث سنة 285 هـ : «وفيها كانت المجاعة العظيمة التي عمّت جميع بلاد الأندلس وبلاد العُدوة حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، ثم أعقب ذلك وباءٌ ومرض وموت كثير هلك فيه من الناس ما لا يحصى، فكان يُدفن في القبر الواحد أعداد من الناس لكثرة الموتى وقلّة من يقوم بهم، وكانوا يدفنون من غير غسل ولا صلاة».

أما تخريب الحكّام السياسيّين والقواد العسكريّين، فالتاريخ يتحدّث عنه دون توقّف، ويذكر أمثلة كثيرة منه، وكانت ليوسف بن تاشفين يد سوداء فيه مثلما كانت له أياد بيضاء في مجالات أخرى، فهو الذي خرّب مدينتي المزمَّة ونكّور بإقليم الريف عام .... ، فلم تعمُرا بعد، وهو الذي محا مدينة صدينة القريبة من فاس، ومثل فعلِه ذاك وأكثر منه فعله الموحِّدون عندما أجمعوا أمرهم على القضاء على دولة المرابطين، فإنهم لم تكن لهم رحمة ولا شفقة لا على مساكن ولا على ساكن، ولم يكن يحول بينهم وبين القتل الجماعي المسمّى عندهم بالتطهير وتخريب المدن والقرى والحصون، وازع من حضارة ولا رادع من إنسانية، فهذا عبد المومن بن عليّ كاد يمحو غرقاً حاضرة فاس من الوجود عندما جاء لفتحها عام 540، يقول ابن أبي زرع وغيره من المؤرّخين : «وفي سنة أربعين وخمسمائة، فتح عبد المومن مدينة فاس بعد الحصار الشديد، وقطع النهر الداخل إليها بالألواح والخشب والبناء حتى انحصر الماء فوقها في الوطا، فوصل إلى مركزه، ثم خرقه فهبط الماء عليهم دفعة واحدة، فهدم سورها وهدّم من دورها ما يزيد على ألفيْ دار، وهلك به خلق كثير، وكاد الماء أن يأتيَ على أكثرها». وجنود عبد المومن هم الذين عاثوا في السنة التالية فساداً في مدينة مراكش التي اتخذوها فيما بعد قاعدة لملْكهم، ولم تسلم من عبثهم حتى المساجد

التي بناها المرابطون، فقاموا بنسفها بدعوى التطهير من التجسيم الذي كانوا ينعتون به خصومهم، والحديث عن هذا النوع من نسف المدن والقرى والحصون كلاًّ أو بعضاً طويل عريض لا يسع الوقت للكلام على تفاصيله وتفاريقه، فقد استمرّ بعد ذلك في عهود كلّ الدول التي حكمت المغرب، وشمل مدناً كانت ءاهلة ومراكز علْمية مرموقة وأحياءً بهيجة وأرباضاً نضيرة، مثل منصورة تلمسان ووجدة، وزاوية الدلاء، وقصر البديع بمرّاكش، وحيّ الرياض بمكناس.

على أن عوامل أخرى غير كوارث الطبيعة وعُنْجهيّة أمراء الممالك وقوّاد الجيوش، كانت تساهم بحظوظها في نسف العمران وجلاء السكان، فعندما مدَّ النصارى أعينهم إلى امتلاك شواطىء المغرب كانوا يخرّبون كل مدينة أو حصن لا يستطيعون الاستيطان به بعد احتلاله لشدّة مقاومة الدولة والسكان لهم، فعلوا ذلك في غساسة وبادس وترغة وتيگسّاس وتطوان والقصر الصغير. فلنستمع إلى ما ذكره صاحب كتاب : «الاسْتبصار، في عجائب الأمصار» (ص 139)، عما فعله مجوس النورمان بأصيلة عندما هاجموها في منتصف القرن الرابع : «مدينة أصيلة كانت مدينة كبيرة أزلية عامرة ءاهلةً كثيرة الخير والخصب، وكان لها مرسى مقصود، وكان سبب خرابها أن المجوس إذا خرجوا من البحر الكبير، فأوّل ما يلقوْن مدينة أصيلة، فينزلون بمرساها ويخرّبون ما قدروا منها، فيجتمع البربر فيحاربونهم، فكانوا معهم على ذلك مع ما كان بين أهل تلك البلاد من الفتن». كما كان أوْلوا الأمر وشيوخ القبائل يقومون بتخريب كثير من القرى والحصون الساحليّة حتى لا يستقرّ بها جنود الاحتلال، ولا ينبغي أن تغيب عن الذاكرة أو يفلت من التحليل والتقدير سبب ءاخر من أسباب النسف والخراب، وهو أن المدن والقرى في المغرب كانت تتخرّب من ذاتها عندما تفقد ميزتها السياسية وأهمّيتها الاقتصادية، فقد تدهورت أغمات لما بُنيت مراكش، وخربت مراكش لما انتقل الحكم منها إلى فاس، ولا أجد ما يعبّر عمّا ءالت إليه عاصمة الموحّدين من انتكاس وارتكاس بعدما عرفت من عزّةٍ وصَوْلة في أيام بني عبد

المومن من ناصر ومنصور ومنتصروعادل ومامون أحسن من قول محمد ابن الخطيب السلماني، يصف وهو مرتاعُ قصورها المخرَّبة، ومصانعها المدمَّرة، وحدائقها الذاوية، وقصبتها الخاوية، عندما وقف عليها لمّا زارها في منتصف القرن الثامن الهجري، وهو قوله :

بلدٌ قد غزاه صرف الليالي ... وأباح المصونَ منه مُبيحُ
فالذي خرّ من بِناهُ قتيلٌ ... والذي خرّ منه بَعضُ جريحُ
وكأن الذي يحلّ فيه طبيب ... قد تأتّى له به التشريحُ
أعْجَمَتْ منه ألسُن وربوعُ ... كان قِدْماً بها اللّسان الفصيح
كم مَعانٍ غابتْ بتلك المغاني ... وَجَمال أخفاه ذاك الضّريح
وملوكٍ تعبّدوا الدهْر لمّا ... أصبح الدهر وهْو عبدٌ صريح
دوّخوا نازحَ البسيطة حتى ... نال ما شاء ذابل وصفيح
حين شبّت لهم من البأس نار ... ثم هبّت لهم من النصر ريح
أثَرٌ يَنْدُبُ المُؤَثِّرُ لمّا ... طال بعد الدنُوِّ منه النزوح
ساكن الدار روحُها، كيف يبقى ... جَسدٌ بعد ما تولّى الرّوح ؟

وأعتقد أن هذه الحالة التي ءالت إليها مراكش بعد الموّحدين، والتي وصفها ابن الخطيب في القرن الثامن بأبياته المحزنة المؤلمة المؤثرة، هي نفس الحالة التي ءالت إليها مراكش بعد السعديّين في منتصف القرن الثاني عشر، فالتاريخ يذكر أن السلطان سيدي محمد بن عبد اللّه العلوي، لما أرسله والده خليفةً عنه إليها وجدها قاعاً صفْصفاً حتى إنه نصب فيها خياماً لإقامته لأنه لم يجد فيها بيتاً مبْنياً يأوي إليه ويسكن فيه، يقول أحمد بن خالد الناصري في كتابه : «الاستقصا» (ج 3، ص 193) : «ولما وصل سيدي محمد رحمه اللّه إلى مرّاكش، نزل بقصبتها وهي يومئذ خراب، ليس بها إلاّ ءاثار السعديّين والموحّدين قبلهم، قد أخنى عليها الدهر، وعشّش بها الصدا والبوم».



الاجتهاد
والمجتمع الإسلامي المعاصر

عبد الهادي بوطالب

1) مؤسسة الاجتهاد واستمرارها

الاجتهاد مؤسسة إلهية إسلامية مستمرة فرضها الله على القادرين عليها من عباده ليتيح بها إعمال الفكر البشري لإغناء التشريعات والتنظيمات التي جاءت بها مصادر التشريع الإسلامي التي عُنيت بأصول الأحكام وبعض فروعها، ولمواجهة التطورات المستجدة في كل عصر ومكان بالإجابة الشرعية عليها باستنباط أحكامها من المصادر الشرعية، حتى لا تبقى في التشريع الفقهي ثغرات، وحتى لا تطرح على المجتمعات المتعاقبة عبر القرون تساؤلات تظل بدون جواب، أو مشاكل تضيق عن الحلول، ليبقى الإسلام بهذا الجهد الفكري المتواصل صالحاً لكل زمان ومكان، مشرق الصورة، متصفا بالكمال الذي جاء التسليم به على لسان الحق في آخر ما نزل من القرآن في حجة الوداع : ﴿اليَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلاَمَ دينا﴾ (سورة المائدة 5، الآية 3)، وحتى يبقى الدين ما بقي الدهر : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، (سورة الحجر 15، الآية 9).

إن صلاح الإسلام لكل زمان ومكان وقدرة علمائه على التوصل إلى معرفة أحكام المستجدات شرعا لا تضمنها بعد ختم الرسالة وانتهاء الوحي إلا مؤسسة الاجتهاد التي هي مؤسسة تعبدية للمجتهد فيها أجران إن أصاب وأجر إن أخطأ. وهي ضمن استخلاف الله لعبده الإنسان في الأرض ليقوم بالحفاظ عليها وإصلاحها وتطويرها، وتهذيب سلوك المخلوقات الموجودة فوقها، وتربيتهم على المنهج الإسلامي المرتكز على نمط سلوك وقيم يرضى الله عنها ويثيب عليها.

والله هو خالق الفكر الذي أودع فيه ملكة البحث والفهم والاستنتاج والاستنباط، فلا خالق لشيء ولا لأحد سواه : ﴿هُوَ اللّهُ الخَالِقُ البَارِئُ المُصَوِّر﴾، (سورة الحشر 59، الآية 24). ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ﴾، (سورة النحل 16، الآية 17).

إن المجتهد إذا أصاب فقد قام بدور النيابة عن الله فيما استنبط من أحكام شرعية بهدي من الله وتوفيقه. ﴿فَمَنْ يرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَم (سورة الأنعام 6، الآية 125). إيمانا واعتقادا واجتهادا واستنباطا، ﴿وَمَنْ يُرِد أَنْ يُضلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرجا﴾ (سورة الأنعام 6، الآية 125) كفرا وغواية وضلالا وتحجرا فكريا وتقليدا.

وقد دعا النبي عليه السلام لعبد الله بن عباس أن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل فاستجاب الله دعاء نبيه وشرح الله صدر ابن عباس لتفسير القرآن والتفقه في الدين وعلمه التأويل بالاجتهاد للتوصّل لصائب الفهم.

وإن من أعظم ما يميز الإسلام أنه جاء دين تحرير للبشرية، حررها من كل سلطة إلا سلطة الله، وأخضع الأرض لهذه السلطة العليا. فالله أكبر من كل سلطة، فلا سلطة فوق سلطانه. إليه تعنو الوجوه ويذل الأعزاء. وميز الله الإنسان عن سائر المخلوقات وكرمه فأودع فيه الفكر الثاقب والذهن النافذ، ليستعملهما فيما خلقهما الله له مطلقَيْن عن كل حجر وقيد، وإنما في حدود تعاليم الإسلام القيّمة، وقيمه الخيرة المقدسة.

ولقد جاء الإسلام بتعاليم تسائل وتجيب، وقرنها بتقبل الفكر لها وإيمان القلب بها حتى وصل اجتهاد بعض العلماء إلى حد تكفير المقلد. كما حفل القرآن بتمجيد الفكر والعقل والاستنجاد بهما للتدليل على وجود الله والإيمان بانفراده بالخلق والأمر. كما فتح آفاق التفكير واسعة للنظر في ملكوت الله في أرض وسماء وفضاء بحثا عن الحقيقة واكتشافا للمجهول، واهتداءا إلى الأرشد والأنفع. ولم يحفل كتاب سماوي بمثل ما حفل به القرآن الكريم من حث على فك الفكر من عقاله، واستعماله وتنشيطه وحفزه على إثراء المعلومات الحسية والمعنوية وإخصاب مشارب المعرفة والعلم، وانطلاقه للاجتهاد الدؤوب البناء، لتستمر قيم الإسلام مدى الدهر صالحة غضة نقية.

وإنَّ عَلِمَ نَظَرَ وبَصَرَ وعَقَل وفكَّر ومشتقاتها قد بلغت في القرآن عددا هائلا من الأفعال والأسماء والنعوت مفردات وجمعا، ووردت جميعها في سياق الإشادة بالعقل والفكر وحسن البصيرة ودقة التبصر في ملكوت السماوات والأرضين، وترويض ملكات الإنسان على الفهم والاستنباط والاستنتاج. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فانْظُرُوا﴾ (سورة آل عمران 3، الآية 137)، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة يونس 10، الآية 24)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، (سورة آل عمران 3، الآية 191). وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُها إلا العَالِمُونَ﴾، (سورة العنكبوت 29، الآية 43)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيات لِقَومٍ يَعْقِلُونَ﴾، (سورة الرعد 13، الآية 4)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، (سورة الزخرف 43، الآية 3)، وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾، (سورة النور 24، الآية 44). وهذه الآية اعتبرها بعض مفسري القرآن إشارة إلى الأخذ بالاجتهاد، فالاعتبار هو قياس الأشياء على نظائرها. وهذه هي قاعدة الاجتهاد الأساسية. واستدلوا بها على تحريم قطع الاجتهاد وإيقاف مؤسسته عن العمل.

أ. الرسول مؤسس الاجتهاد

رغم الخلاف الذي ثار بين علماء الأصول والتشريع حول وقوع الاجتهاد من الرسول عليه السلام وعدمه، فإن الواقع يشهد بأنه قد اجتهد فيما لم ينزل به عليه وحي من القرآن، ولا أُلهِم إياه بالسنة، وذلك لسن القدوة به للمسلمين للأخذ بالاجتهاد واستنباط الأحكام للفروع، وإرجاع الجزئيات إلى قواعدها الكلية. وهذا هو ما عليه جمهور الفقهاء.

إن مؤسسة الاجتهاد سنّ قواعدها الأولى الرسول نفسه، وكانت تواكب نزول الوحي وذلك بالنسبة للقضايا الفرعية الدنيوية، حتى يكون الإسلام مكتمل التشريع في مجال الدين والدنيا. أي أن مؤسسة الاجتهاد نشأت مع نشأة الدعوة.

وكان النبي يربي في مدرسة الاجتهاد الصحابة المحيطين به، وخاصة من كان من بينهم قادرا على إبداء الرأي. كان يستشيرهم في بعض المستجدات فيشيرون عليه. فالله أمره بطلب مشورة المؤمنين. كما جاء في عدة آيات من القرآن. كقوله : ﴿وَشَاوِرْهُم فِي الأَمْرِ﴾، (سورة آل عمران 3، الآية 159). وكان يرجح بين آراء صحابته ويعتمد منها ما يظهر له أفضل وأنسب وأقرب إلى المنهج الإسلامي أو ما يلبي حاجة المسلمين الظرفية.

ولا نحتاج إلى القول إن اجتهاد الرسول كان مقتصرا على شؤون دنيوية، فالوحي كان يغنيه عن الاجتهاد في أحكام الشرع التي جاء بها القرآن وأحصاها بعض العلماء وحصروها في خمسمائة آية، ورفعها بعضهم إلى تسعمائة أو تزيد. كما كانت السنة تغنيه عن الاجتهاد. وقد أوصل العلماء أحكام السنة الشرعية إلى خمسة آلاف حديث.

والواقع أن الأحكام الشرعية في القرآن والسنة تتجاوز الأعداد التي أشرنا إليها، فهذا الإحصاء يصح بالنسبة للأحكام التي جاءت صريحة في نصوص

الأحكام في القرآن والسنة، لكن مصدَري التشريع هذين تضمنا أحكاما أخرى لن تَرِد بالمنطوق ولكن بمفهومها. وفي ذلك يقول نجم الدين الطوفي : «والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام غير منحصرة في ذلك، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي تستنبط في الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فقلّ أن تجد في القرآن الكريم آية إلا وتُستنبط منها شيء من الأحكام».

وقد ثبت أن الرسول اجتهد أحيانا بدون مشورة وأحيانا أخرى بعد استشارة أصحابه، فقد شاور النبي أصحابه في مصير أسرى بدر، وأخذ برأي أبي بكر وغيره في فدائهم بالمال لحاجة المسلمين إليه، ولم يأخذ برأي عمر الذي أشار عليه بقتلهم. وقد عاتبه الله على الأخذ بالفداء في الآية التي نزلت للتصحيح القائلة : ﴿ما كان لِنَبيء أَنْ يَكون لَه أسْرى حتّى يُثْخِن في الأرْض، تُريدون عَرَضَ الدنْيا واللّه يُريد الآخرة﴾. (سورة الأنفال 8، الآية 67).

واجتهد رسول الله ﷺ فأخذ برأي سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في بذل شطر ثمار المدينة. كما اجتهد فأخذ برأي أُسيد بن خُضير في النزول قرب الماء يوم بدر. واجتهد (عليه السلام) في تحريم العسل بعد أن تناوله عند إحدى نسائه، أو تحريم جاريته أم إبراهيم على الروايتين، أي أنه حرم ذلك على نفسه، لا أنه صيره حراما شرعا فنزلت الآية : ﴿يَا أَيُّهَا النّبِيءُ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، (سورة التحريم 66، الآية 1). ونبهته إلى الصواب في شكل عتاب كان يأتي من الله موجها إليه إذا ما أخطأ في التقدير، فالله لا يُقر نَبِيّه على خطأ مثلما عاتبه على إذنه للمنافقين الذين استأذنوه في التخلف عن غزوة تبوك في الآية : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الكَاذِبينَ﴾، (سورة التوبة 9، الآية 43). كما ورد عتاب الله له في إعراضه عن ابن أم مكتوم الأعمى وانصرافه عنه إلى الحديث إلى رجل من عظماء المشركين (أو إلى جماعة من كبارهم) كما يعرض عليه (أو عليهم) الإسلام

فأعطاهم الرسول الأسبقية فنزلت آية : ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ الذِّكْرَى﴾، (سورة عبس 80، آية)، إلى قوله : ﴿فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾.

وفي ذلك يقول عمرو بن ميمون : «اثنان فعلهما رسول الله باجتهاده لم يؤمر فيهما بشيء : إذنه للمنافقين في التخلف، وأخذه الفداء من أسارى بدر فعاتبه الله في شأنهما» لكن حالات العتاب تجاوزت الواقعتين المذكورتين كما رأينا.

وقد كان ينعقد الإجماع على أن الرسول أُذن له من الله في الاجتهاد في قضايا الحرب.

ب. والرسول يشجع صحابته على الاجتهاد

وقد سجلت السيرة النبوية وقائع حية عن تشجيع الرسول للصحابة على ممارسة الاجتهاد بحضوره وغيابه والتفويض لبعضهم فيه، وكل ذلك مشروط بما يقبل الاجتهاد مما لم يُنص عليه بالوحي في القرآن ولم يرد في السنة.

أُثر عن الرسول أنه كان يقول لأبي بكر وعمر : «قولاَ فإني لم يوحَ إلي مثلكما»، وثبت عنه أنه أقر حكم سعد بن معاذ في بني قُرَيْظة حتى لقد قال له : «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات». وهذا إقرار منه لاجتهاده، هذا الإقرار الذي تكرر منه في وقائع أخرى.

ومن ذلك إقراره لاجتهاد صحابيين خرجا في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا، وبعد أن عثرا على الماء أعاد أحدهما صلاته، ولم يُعِدها الآخر، فأقرهما الرسول معا على اجتهادهما، مخاطبا من أعاد منهما بقوله : «لك الأجر مرتين» ومن لم يُعد بقوله : «أصبت السنة وأجزأتك صلاتك».

ومن بين إقرارات الرسول أصحابه على اجتهادهم قضية صلاة العصر في بني قريظة حيث كان النبي خاطب أصحابه بقوله : «لا يُصلينّ أحدكم العصر إلا

في بني قُرَيْظة»، فحمل بعضهم هذا النهي على حقيقته فلم يصل العصر إلا عند الوصول إلى بني قريظة، بينما حمله بعضهم على عدم التأخر بالصلاة فصلاها قبل الوصول. ولم ينكر (عليه السلام) على أيٍّ اجتهاده.

وكان النبي يفوض لبعض أصحابه الاجتهاد عند الضرورة كوجودهم بعيدين عنه. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في حواره مع مُعاذ بن جَبَل عندما عينه قاضيا على اليمن وسأله : «بِمَ تقضي يا معاذ ؟» فقال معاذ : «بما في كتاب الله» فسأله النبي : «فإن لم تجد في كتاب الله ؟» فقال معاذ «أقضي بما قضى به رسول الله» فسأله النبي : «فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟» فقال معاذ : «أجتهد برأيي ولا آلو». فقال عليه السلام : «الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله».

ولنلاحظ هنا أن معاذا استعمل تعبير : أَجْتَهِدُ، الذي يشير إلى مصدر الاجتهاد الذي أصبح مصطلحا للبحث عن استنباط الحكم الشرعي من أصوله.

ج. عصور الاجتهاد في تاريخ الإسلام

يُقسَّم تاريخ الاجتهاد في الإسلام إلى أربعة عصور :

الأول : هو عصر اجتهاد الرسول وصحابته طيلة عهد البعثة والرسالة. وينتهي بوفاة الرسول. وقد تقدم الحديث عنه قبل.

والثاني : هو عصر ما بعد وفاة الرسول وقيام خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة. وهي فترة ابتدأت بخلافة أبي بكر الصديق سنة 11 هجرية واستمرت إلى قيام عهد معاوية ابن أبي سفيان وتنازل الحسن بن علي له.

والثالث : هو العصر الأموي ويبتدئ بنهاية الخلافة الراشدة سنة 41 هجرية وينتهي بأوائل القرن الثاني الهجري.

والرابع : عصر المذاهب أو عهد التدوين، ويطلق عليه العصر الذهبي. ويبتدئ من أوائل القرن الثاني الهجري ويمتد إلى منتصف القرن الرابع.

وجاءت بعد ذلك فترة خامسة هي عصور توقف الاجتهاد والاكتفاء بالتقليد والاتِّباع. وهي فترة ما تزال مستمرة إلى قرننا هذا إذا ما استثنينا بعض الجهود المعاصرة لإغناء الفقه باجتهادات فردية أو جماعية محدودة لا تملك سلطة فرضها على المجتمع الإسلامي عبر العالم ككل لا يتجزأ.

د. الاجتهاد في عصر الخلفاء الراشدين

أصبح الاجتهاد بعد وفاة الرسول ضرورة ملحّة، ولم يعد عنه مناص لزوال مرجعية الاعتماد على الوحي والسنة، ولكون الفتح الإسلامي أخذ يمتد خارج الجزيرة العربية وكان عليه أن يستوعب حضارات مختلفة لها قضاياها ونوازلها ومستجداتها، ولشعوبها أعراف وتقاليد وأنماط حياة مختلفة، مما لا عهد به لمسلمي البعثة النبوية من قبل ولا للأجيال العربية الإسلامية الصاعدة في كنف الخلافة الراشدة. وقد وضع كل ذلك على الحكم الإسلامي تساؤلات كان عليه أن يجيب عليها بإغناء التشريع والتنظيم وسد الثغرات حتى لا يبقى في المنهج الإسلامي فراغ.

وفي مواجهة ذلك كله اعتمد المسلمون منهجية مضبوطة لمؤسسة الاجتهاد تحقق غاية سد الثغرات مع التقيد بأصول التشريع من كتاب وسنة وإجماع وعمل الصحابة وآرائهم.

وبمقتضى ذلك كانت هذه المنهجية تقوم على عهد الخلفاء الراشدين على مسلسل رباعي : هو البحث أولاً في كتاب الله عن أحكام المستجدات، فإن لم يوجد فيه نص لجأ المجتهد إلى نصوص السنة النبوية الثابتة، فإن لم يجد فيها لجأ إلى صحابة رسول الله العارفين بالأحكام الشرعية، فإن لم يجد عندهم

الأجوبة اعتمد رأيه. وقد أضاف عمر إلى هذا المسلسل، بعد أن أصبح الخليفة الثاني، النظرَ في أقضية سلفه أبي بكر الصديق، بعد النظر في الكتاب والسنة، وقبل أن يستشير ويجتهد.

ونقرأ في تاريخ الإسلام أنه كان بجانب الخليفة مجلس شورى نطلق عليه اسم مجلس الاجتهاد. وكان أبو بكر أول من أسسه إثر توليه الخلافة، وفعل عمر ذلك أيضا.

جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للخُضَري : «كان الشيخان أبو بكر وعمر إذا استشارا في حكم أشارت به هيئة الشورى تبعه الناس ولا يسوغ لأحد أن يخالفه». وذلك يعني أن مجلس الاجتهاد هذا كان هيئة تقريرية نافذة الأحكام والقرارات. وبهذه الطريقة قلَّت الخلافات في الأحكام على عهد هذين الخليفتين.

وجاء في كتاب المُسْتصفى للغزالي : «أجمع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا. وهذا ما تواتر إلينا عنهم تواترا لا شك فيه».

وورد في المصدر نفسه . «أن عبد الله بن مسعود كان يوصي الذين يَلُون القضاء بالأخذ بالرأي ويقول : «الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين. فإن لم يكن شيء من ذلك فاجتهد رأيك».

على الاجتهاد والقياس وإعمال الفكر تركزت وصية عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حين ولاّه القضاء بالبصرة. ومما خاطبه به قوله : «ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلي إليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة. ثم قايسْ بين الأمور عند ذلك. واعرف الأشياء والأمثال، وَقِسِ الأمور برأيك ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق».

وحفل عصر الخلفاء الراشدين بالاجتهادات التي اهتدى إليها مجتمعهم بقيادتهم لاستنباط الأحكام للمستجدات وحل المشاكل الطارئة. فلنتعرض لبعضها كأمثلة باقتضاب شديد.

وكان أولها حكم الصحابة بخلافة أبي بكر الصديق في غياب وصية نبوية تقضي أو توصي بذلك. وقاسوا خلافته على عهد النبي له بالنيابة عنه في الصلاة في مرضه الأخير قبيل وفاته. وقالوا : «رضيه رسول الله لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا ؟».

وعلى القياس اعتمد أبو بكر في العهد إلى عمر بالخلافة معتبرا أن العهد يساوي عقد البيعة (وبه تولى هو الخلافة) ويقاس عليه. وكتب : «هذا ما عهد به أبو بكر» ولم ينكر عليه أحد ذلك.

وما يعرف بأولويات أبي بكر الصديق جميعها من اجتهاداته. فهو أول من جمع القرآن بعد مراجعة عمر له في ذلك، وهو أول من اتخذ بيت المال، (وولى عليه أبا عبيدة بن الجرّاح). واجتهد في قتال مانعي الزكاة قائلا : «والله لا أفرق بين الصلاة والزكاة» «ولو منعوني عقالا مما أعطوا النبي لقاتلتهم عليه». وقد قال في الكَلالة برأيه، وقسم بعض المواريث برأيه، وسوّى في العطاءات باجتهاده.

وللخليفة عمر بن الخطاب اجتهادات وآراء اهتدى إليها بإعمال الفكر كذلك. ومنها قراره بدء التاريخ من حادث الهجرة، وضربه شارب الخمر ثمانين جلدة، ورصده مرتبات لحفظة القرآن، وجمعه الناس على إمام واحد في صلاة التراويح هو أُبَيّ بن كعب. ومن اجتهاداته إناطته اختيار الخليفة بعده بستة جعل الشورى في هذا الشأن بينهم. فوسع لذلك دائرة الشورى واختيار الأصلح. ومن ذلك أيضا قطعه الزكاة والعطاء عن المؤلَّفة قلوبهم مراعيا في ذلك تغير المصلحة بتغير الزمان. وهو بذلك لم يعطل نصا قرآنيا بل نظر إلى علّة النص لا إلى ظاهره، واعتبر أن النص كان ملائما لظروف ضعف الإسلام ويمكن تجاوزه بعد قوة الإسلام وامتداده. وفي هذا النطاق أيضا يدخل اجتهاده لإيقاف تنفيذ حد السرقة

في عام المجاعة، نظرا لكون السرقة أصبحت تتم في ظروف المجاعة بدافع الحاجة والضرورة وليس بقصد الإجرام. وهذا التغيير الحاصل في المجتمع يشكل على الأقل شبهة تُدرأ بها الحدود. وقد أُثِر عنه قوله : «لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أن أقيمها في الشبهات».

ومن اجتهاداته أنه أمضى الطلاق الثلاث على من نطق بطلاق زوجته ثلاثا في كلمة واحدة خلافا لما كان معمولا به قبله من التطليق مرة واحدة، وذلك عندما لاحظ أن الناس أكثروا من التلفظ بالثلاث. وخالف اجتهاد أبي بكر فلم يسوِّ في العطاءات عندما تدفقت في عهده الأموال على بيت المال بسبب امتداد الفتح الإسلامي فوزع الأموال حسب مقاييس الأسبقية في المراتب، ونوعية الأعمال المبذولة، والحاجة إلى المال.

واجتهد عمر بن الخطاب فقدر دية القتل نقداً بعد أن كانت على عهد البعثة والرسالة إبلاً، وذلك اجتهادا منه بعد أن غلت أسعار الإبل. واجتهاداته في مجالات القانون – حسب تعبير العصر – متعددة سواء في الميدان المدني أو الميدان الجنائي أو الميدان الإداري وأفردت لها كتب يُرجَع إليها.

ومن اجتهادات عثمان بن عفان جمعه القرآن في مصحف واحد وحرقه لما سواه. وهو اجتهاد زكّاه علي بن أبي طالب بقوله : «لو وليت ما ولي عثمان لعملت بالمصاحف ما عمل»، وإتمامه الصلاة أربع ركعات في مِنًى. وقيل في ذلك إنه أتم الصلاة بمعنى أربعا من أجل الأعراب الذين قدموا للحج لأنهم كثروا عامئذ فعلَّمهم أن الصلاة أربع وخشي أن يفهموا أنه ركعتان دائما، حتى لا تشتبه عليهم عدد الركعات. ومن اجتهاداته تركه الناس يدفعون زكاتهم تلقائيا بدون استحصال لها من السَّعاة مُؤَولاً آية ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ على أنها إنما تؤكد حق الإمام في أخذها ولا توجب عليه جمعها. وقيل عن ذلك إن هذا لا يُسقط طلبها من لدن الإمام إذا ما تبين له أن بلدا من بلاد الإسلام لا يؤديها.

واجتهادات علي بن أبي طالب وفيرة حتى لا تكاد تحصى. فقد كان يجيل فكره الثاقب في معالجة المستجدات والمشاكل فُتيا وقضاءً. وقد جاء عن الإمام النووي في كتابه «تهذيب الأسماء واللغات» : «وسؤال كبار الصحابة له ورجوعهم إلى فتاويه وأقواله في المواطن الكثيرة والمسائل المعضلة مشهور». وهذا ما جعل الناس يقولون عنه : «قضية ولا أبا حَسَن لها». وهي مقولة أصبحت مثلا. وكان عمر بن الخطاب يتعوذ من مشكلة لا يوجد عند مباشرة حلّها علي بن أبي طالب.

ومن اجتهاداته الميسِّرة أنه كان لا يحبس التدين في دَيْن ويقول إن حبس العاجز عن أداء الدين ظلم، وكان لا يحبس إلا القادر على الأداء الغني المماطل. ومن اجتهاداته قياس حد شرب الخمر على القذف، وتحديده عدة الحامل المتوفَّى عنها زوجها بأبعد الأجلين : وضع الحمل ومضي أربعة أشهر، بينما كان الأمد قبله محصورا في وضع الحمل.

وقد تجمع في فترة الخلافة الراشدة رصيد اجتهادي حافل نتج عن قيام المجتهدين وعلى رأسهم الخلفاء باقتحام المستجدات واستنباط أحكامها الشرعية. وذلك بآليات محكمة هي : إما قيام المجتهد بقراءة متفحصة لنصوص الكتاب والسنة الثابتة عن الرسول وتفسيرها بعد قراءتها قراءة جديدة، أو بفهم تلك النصوص على ضوء المصلحة العامة التي هي غاية التشريع، أو بطريق إعمال القياس على الأشباه والنظائر التي ورد عليها التنصيص في الكتاب والسنة، أو باستعمال الرأي بعد الاستشارة مع ذوي الاختصاص والمعرفة، أو باستعمال الرأي مباشرة – وبدون مشورة – من لدن القادر على الاجتهاد والمؤهَّل له عندما لا يوجد نص ولا قياس ولا إجماع. وقد برزت خلال هذا العصر طائفة من الصحابة كانوا مؤهلين وقادرين على اقتحام شُعَب الاجتهاد قسمهم الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» إلى ثلاثة أصناف : المكثرون في الفتيا، والمتوسطون، والمقلِّون، على غرار التقسيم الوارد في رواية الحديث.

وكان المكثرون سبعة هم : عائشة، وعمر، وعلي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود. وكان أكثرهم في الفتيا عبد الله بن عباس الذي جُمعت فتاويه في عشرين كتاباً.

وكان من بين الأصناف الثلاثة المجتهد العام، والمجتهد الخاص أو المتخصص.

وقد خطب عمر بن الخطاب الناس بالجابية فكان مما قال : «من أراد أن يسأل عن المواريث فليأت زيدا بن ثابت. ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت مُعاذ ابن جَبَل. ومن أراد السؤال عن المال (الشؤون المالية والاقتصادية) فليأتني». وكان يقول عن علي بن أبي طالب «عليٌّ أقضانا» علماً بأن الفتيا كانت تختلف بين النطق بما نصت عليه الشريعة في أصولها من أحكام، وبين اجتهادات المفتين طبقا لروح الشريعة ووفق مقاصدها وعللها. ومثل ذلك القضاء الذي كان يعتمد من جهة على النصوص ومن جهة أخرى على الاجتهاد والرأي.

هـ. الاجتهاد في العصر الأموي

وهو عصر صغار الصحابة وكبار التابعين إلا أنه اشتهر فيه التابعون لقلة الصحابة وموت كبارهم واشتغال من بقي منهم حيا بتدبير شؤون الأمصار والولايات.

وقد استمر الاجتهاد في هذا العصر وتولاه فتيا وقضاءً واجتهاداً في استنباط الأحكام الشرعية من امتد بهم العمر من الصحابة والمسنين وطائفة من التابعين، مستعملين جميعا في اجتهاداتهم نفس الآليات التي كان يعمل بها الاجتهاد في عصر الخلفاء الراشدين. غير أن مجلس الشورى توقف في هذا العهد لأسباب عديدة من بينها تفرق المجتهدين في الولايات، وظهور فرق إسلامية انتهجت منهجا آخر لاستنباط الأحكام مما أدى إلى الاختلاف.

يتميز هذا العصر بتفرق المسلمين سياسيا بين سُنّة وشيعة وخوارج وغيرهم أو ما يمكن تسميته بظهور الأحزاب السياسية والمذاهب الفكرية وهو عصر التعددية. وكان لكل الأحزاب والمذاهب والفرق منهجه، فافترقت آراء المسلمين بسبب هذا الاختلاف. وبسبب تفرق المجتهدين في الأمصار وتعذر التنسيق والتوفيق بين اجتهاداتهم تعددت الفتاوي واختلفت بتعدد مواقع المجتهدين. فكان للمكّيين فتاويهم، وللمدنيين فتاويهم وللمصريين فتاويهم وللبصريين والكوفيين فتاويهم. وزاد في الاختلاف دخول من كان يومن من الموالي حلبة الاجتهاد.

كان أهل مكة يتبعون فتاوي عبد الله بن عباس ومن تخرجوا عليه من التابعين الموالي كمجاهد وعطاء وطاوس. وكان أهل المدينة يتبعون فتاوي عبد الله بن عمر ومن أخذ عنه من التابعين كسعيد بن المسيّب. وكان أهل مصر يتبعون فتاوي عبد الله بن عمرو بن العاص. واتبعت البصرة في الأغلب فتاوي أبي موسى الأشعري، واتبعت الكوفة فتاوي عبد الله بن مسعود ومن أخذ عنه.

وساعد على تعدّدية الاجتهاد كثرة رواية الحديث، وظهور وضع الأحاديث أي اختلاقها. وكل ذلك كان يحمل المجتهدين العرب على التأني والتروي قبل إصدار الأحكام، علما بأن وضع الأحاديث قد عولج بواسطة تطبيق آليات علم الجرح والتعديل الذي ظهر قبل هذا العصر، ولكن شيوع الوضع في العصر الأموي فجر الحاجة إلى تركيز قواعده وتنظيم آلياته حتى تسلْم أحكام الشرع من استنباطها من أحاديث موضوعة، وعلما كذلك بأنه قد نبغ من بين الموالي جمهرة من العلماء المؤهَّلين للفتوى والاجتهاد كان من بينهم من اقتعد مكانة المجتهدين العرب بل فاقهم. وحينما يُذكَر أنس بن مالك يُذكَر بعده من الموالي تلميذه ومولاه محمد ابن سيرين، كما يذكر بعد ابن عباس مولاه عِكْرمة، وبعد عبد الله بن عمر مولاه نافع، وغيرهم كثير، حتى لأصبح هؤلاء الموالي يؤلفون كثرة من المجتهدين والمفتين.

وفي العصر الأموي تقوّت كلتا النزعتين اللتين ظهرتا على عهد الخلافة الراشدة : أهل الحديث، وأهل الرأي. وكان أكثر علماء الحجاز من الفريق الأول، وأكثر علماء الكوفة من الفريق الثاني.

وقد نشط الاجتهاد في هذا العصر. وكان على رأس المجتهدين فيه الصحابية المُخضرَمة عائشة رضي الله عنها. والتي استقلَّت – كما قيل عنها ـ بالفتوى في خلافة والدها أبي بكر وخلافتي عمر وعثمان، واستمرت تُصدر الفتوى إلى موتها سنة 58 هـ عن سبع وستين سنة، أي في نهاية خلافة معاوية بن أبي سفيان الذي توفي سنة 60 هـ وتخرج عليها مجتهدات مُفتِيات أمثال عمرة بنت عبد الرحمن، وحفصة بنت سيرين، وعائشة بنت طلحة.

واجتهادات عائشة كثيرة. فقد كانت ذات ثقافة متنوعة المشارب فقهاً ورواية حديث وحفظا لشعر العرب، وتفردت بين الصحابة باجتهاداتها ورواياتها واستدراكاتها على الصحابة ما فاتهم. وأُفردت لهذه الاستدراكات كتب خاصة نشير من بينها إلى كتاب الحافظ السيوطي : «عين الإصابة، في استدراك عائشة على الصحابة».

وشارك الخلفاء الأمويون في أعمال الاجتهاد واستمراريته وشجعوا أصحابه فعرف هذا العصر اجتهادا امتدت وتيرته وساهم فيه الخلفاء أنفسهم، ومنهم معاوية بن أبي سفيان الذي وصفه ابن حجر الهيثمي بأنه «كان مجتهدا أيَّ مجتهد وفقيها أيَّ فقيه». وكان من المجتهدين الذين يجتهدون لتغيير الأحكام بتغير الزمن والبيئة ولا يتأخرون عن الاجتهاد في المستجدات والتأقلم معها. روى أبو سعيد الخُدْري أنه قال : «كنا نعطي صدقة الفطر في زمان النبي ﷺ صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والتمر والزبيب والأقط (أي الجبن) حتى قدم علينا معاوية حاجا ومعتمرا فكلم الناس على المنبر. ومما كلمهم به قوله «إني أرى مُدّيْن من سمراء الشام (أي حنطتها) تعدل صاعا من تمر». فأخذ الناس بذلك.

وبذلك وصل به اجتهاده إلى البحث عن ما يعادل المقياس النبوي فوجد أن نصف صاع من حنطة الشام يعادل صاعا من تمر في زمن الرسول. فغير الصاع إلى النصف والتمر إلى الحنطة. وأقره فقهاء المسلمين على ذلك وفيهم بعض الصحابة الذين كانوا ما زالوا في خلافته أحياء.

وفي العصر الأموي برز الخليفة عمر بن عبد العزيز فقيها مجتهدا وهو من التابعين، وقد قيل عنه إن الله جدد به الإسلام في المائة الأولى وعُرف بأنه كان يستشير قبل أن يجتهد، وأنه كان محاطا بمجموعة مرموقة من الفقهاء. وبذلك يكون قد أحيى نظام مجلس المشورى الذي تعطل قبله. وهو الذي ورد عليه من حَجَبة البيت الحرام طلب بأن يُعِدّ لبيت الله كسوة جريا على العادة فأجابهم بقوله : «إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعة، فإنها أولى بذلك من البيت» كما ورد ذلك في كتاب الأستاذ أمين الخولي بعنوان «المجددون في الإسلام».

وبعد الخليفة عمر بن عبد العزيز توالت اجتهادات بعض الخلفاء كمروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان وقد سجلت لهما اجتهادات قضائية جديدة.

و. الاجتهاد في عصر المذاهب والتدوين

ويُعرف بعصر المجتهدين، وعصر ازدهار الفقه، وعصر الفقه الذهبي.

وهو عصر ازدهرت فيه الحركة العلمية وتنامى فيه الاجتهاد، ودخلت فيه إلى العالم الإسلامي علوم جديدة كعلمي الفلسفة والمنطق، وغلب على علمائه المناظرة والجدل، وأخضع فيه بعض المجتهدين – ممن يُدْعون بالمتكلمين – الفكر لقواعد علم الكلام وفلسفته. وقد برزت فيه أسماء ثلاثة عشر فقيها مجتهدا مرموقا هم الذين دُونت مذاهبهم في كتب، ومن بينهم الأئمة السنيون المجتهدون الأربعة : مالك بن أنس بالمدينة، وأبو حنيفة النعمان ابن ثابت بالكوفة، وأبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي بمصر، وأحمد بن محمد بن حنبل ببغداد.

وقد شاع في تقييم أعمالهم الاجتهادية أن الإمام مالكاً كان يأخذ بالحديث وأن أبا حنيفة كان يأخذ بالرأي.

ولا ينبغي أن يُحمل هذا الحكم على إطلاقه، فالمجتهدون جميعا أخذوا بالحديث والرأي معا، ولم يكونوا يأخذون بالرأي إلا عندما كانوا لا يجدون نصا من القرآن والسنة. ومرجع هذه المقولة أن مالكا كان أكثر اطلاعا على الحديث، فكان لا يحتاج كثيرا إلى القياس، بينما استعمل أبو حنيفة القياس بكثرة حتى لقد قال عنه أحمد أمين في الجزء الثاني من كتابه «ضحى الإسلام» : «كان أبو حنيفة قَيّاساً سَلَكَ في القياس مسلكا فاق فيه كل من سبقه». (ضحى الإسلام، ص 187، نشر دار الكتاب العربي، بيروت).

وقد تحدث أبو حنيفة نفسه عن طريقته في الاجتهاد فقال : «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئتُ وأدع من شئتُ ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد ابن المسيب – وعدَّ رجالا قد اجتهدوا ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا». وهكذا كان أبو حنيفة لا يأخذ بالرأي إلا بعد استنفاد طرق الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أصولها بما في ذلك قول الصحابي.

وقد ذكر الشعراني في الميزان أن أبا حنيفة قال أيضا : «كذب والله من افترى علينا فقال إننا نقدم القياس على النص. وهل يُحتاج بعد النص إلى قياس ؟». كما نقل الشعراني في نفس الكتاب عن أبي حنيفة قوله : «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة. وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة فإن لم نجد دليلا قِسْنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به».

إن الأئمة المجتهدين في هذا العصر عملوا بإجماع الصحابة والقياس (وهو الذي أكثر أبو حنيفة من استعماله وتوسع فيه أتباعه) كما عملوا بالاستحسان

الذي يعرَّفُ بـ «عدول» المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الحكم الأول. وقد قيل إنه ما من إمام من الأئمة الأربعة المجتهدين إلا وقاس واستحسن. ويضاف إلى ذلك عند مالك الأخذ بما فعل الصحابة وهو الاستصحاب الذي يدخل فيه قول الصحابي الذي يُعتمد بشروطه. ومنها أن يصح سنده، وأن يكون من أعلام الصحابة، وأن لا يخالف قوله الحديث المرفوع.

وقد اختلف علماؤنا في حُجِّية مذهب الصحابي على أربعة اتجاهات لا نطيل بذكرها.

ويقوم المذهب المالكي للتشريع في الفروع على اعتماد القرآن والسنة وإجماع الصحابة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والعُرف والعادة وسد الذرائع والمصلحة المرسَلة.

وقد خلق اعتماد العُرف أصلاً من أصول التشريع قاعدة «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، وقاعدة «الثابت بالعرف كالثابت بالشرط». واعتمد الأئمة المجتهدون جملة من الأعراف والعادات التي لا تتناقض مع روح الشريعة ومقاصدها، فما وجدوه من أعراف وعادات سليمة في الأراضي المفتوحة للإسلام التي ساسوها وحكموها بالشريعة جعلهم يُضيفون إلى قواعد التشريع قاعدة : «العادة مُحكمة». وفي ذلك قال الفقهاء : «كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يُرجَع فيه إلى العادة والعرف كوقت الحيض وقدره، وإحياء الأرض الموات، وكالأيمان التي تبنى على المفهوم اللغوي المراد منها أوَّلا ثم على العرف». ولذلك لا يحنث من حلف «لا يأكل لحماً»، فأكل سمكاً، مع أن الله سمّى في القرآن السمك لحماً طرياً.

وكان من بين الأسباب التي غيرت اجتهادات الإمام الشافعي وهو بمصر عن اجتهاداته بالعراق تغاير الأعراف والعادات واختلاف البيئة بين البلدين. وذلك

هو ما دُعي بالمذهب القديم والمذهب الجديد للشافعي. واعتماد العرف والعادة في التشريع هو الذي أدخل في شروط المجتهد شرطا جديدا هو معرفته بعادات الناس.

والمالكية لا يأخذون بالقياس إذا ما أدى إلى مخالفة العرف. والعرف عندهم يخصص العام ويقيد المطلق. أما اعتماد المالكية المصلحة المرسلة فلأن الشريعة جاءت لحفظ مصالح البشر. وأما اعتمادهم سد الذرائع فلأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فالإصلاح لا يتم إلا بدرء الفساد ويأتي عادة بعده لا قبله. وقد بالغ الإمام مالك في الأخذ بسد الذرائع انطلاقا من هذا الاجتهاد السليم الذي يعززه المنطق الصائب. وهكذا جعل بعض المندوبات مكروهات حتى لا يعتقد العوام وجوبها أو سُنّيتها ككراهيه صيام ستة أيام موالية لليوم الأول من شوال (عيد الفطر)، وأوَّل الحديث الوارد في ذلك الذي جاء فيه : «من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال فكأنما صام الدهر» فقال إن المراد من شوال جميع شهور السنة كلها إلا رمضان، أي شهور الإفطار مقابل شهر الصيام. وهو اجتهاد سد به ذريعة الوقوع في تحريف حكم شرعي.

ولقد غني الفقه الإسلامي طيلة هذا العهد بمعالجته للنوازل والمستجدات التي واجهت الإسلام على طريق امتداده عبر المعمور. وهي مستجدات وضعت على الفكر الإسلامي تساؤلات عن حكمها الشرعي، فاهتدى بتخصيب الاجتهاد إلى معرفة أحكامها. ووجد المسلمون في اختلاف المذاهب حول أحكامها رحمة وسَعَة، ولم تبق ثغرة في التشريع إلا سدها الاجتهاد، مما ظهر معه الإسلام بفضل هذا النشاط الفكري المبدع على أنه دين ودنيا، ونمط حياة كامل، دين يساير التطور ولا يعاكسه، قادر على الإجابات على التساؤلات المطروحة لا يتجاوزه التطور، دين صالح لكل زمان ومكان مهما اختلفت التطورات، وتنوعت البيئات التي يحل بها.

كانت للأقطار التي دخلت في الإسلام خارج الجزيرة العربية ضمن الأمبراطوريتين الفارسية والرومانية تنظيمات متميزة في جميع المجالات والميادين : تنظيمات في الحكم والسياسة، وفي المجالات الزراعية والتجارية والاقتصادية والاجتماعية، وكان فيها الصالح المفيد والمعوجّ الفاسد، فكان همّ الاجتهاد الفقهي أن يتبنى حسنها ويجد له مبررا شرعيا في أصول الإسلام، وأن يُقوم مُعوجّها ليصبح صالحا مسايرا لتعاليمه، وحرَّم ما وجده منافيا لأصل الشريعة ومنطوقها وروحها فاستبعده، وأبقى على الأعراف والعادات التي لا تخل بالمنهج الإسلامي ولا تجافيه.

وبذلك تعمقت اجتهادات الفقه وشؤون الحكم والسياسة والزراعة والتجارة والمال والاقتصاد، وهي مجالات إن لم تكن كلها جديدة على التشريع فإن تقنيات تعاملها كان أكثرها جديدا بالنسبة للمسلمين الذين أصبحوا في مراكز الحكم والسلطة.

نظم الفقه شروط الولاية العامة والخاصة وتفاصيل الحكم وقواعد الأسرة نكاحا وصداقا وطلاقا ونفقة ومُتعة ورضاعا. وقعّد نظام المواريث وأرساه في تفاصيله الفرعية وخصص له علما خاصا هو علم الفرائض، وتعامل مع نظام الرقّ الذي كان سائدا فقننه في تفاصيل أحكامه. وأخذ في السعي لإبطاله وإلغائه. واقتحم البيوعات عامة وبيوع الربا خاصة، والتعامل التجاري والتبادل النقدي وقواعد صرف العملة بما يُبعد كل ذلك عن الربا الذي كان شائعا في الأراضي الإسلامية الجديدة. وكتاب البيوع من أغنى ما حفل به الفقه الإسلامي. كما حدد الفقه الشروط الشرعية لعلاقات الدين إدانة واستدانة واستحقاقا. واهتم الفقه بأبواب أخرى كان تنظيمها ضروريا ومستعجلا كأبواب الشركات : شركة المفاوضة، وشركة الأبدان، وشركة الوجوه، وبيع السَّلم وتنظيم أحكام الشفعة والقسمة والرهن والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والغصب والضمان والهبات والسرقات. وفي المجال الزراعي نظم المساقاة (مثلا) وضبط أحكام صحتها

وأحكام فسادها. ولم يغفل حتى التشريع في ميدان القانون الإداري وقانون البحر. وبذلك أصبح الفقه في ميدان المعاملات مرجعية التشريع الغربي الحديث الذي لم يملك الاستغناء عن الاقتباس منها لما حفلت به من مقتضيات قانونية شاملة.

وبذلك بدا الفكر الاجتهادي الإسلامي وكأنه في مسابقة مع الزمن والتطور حتى لا يعطل جموده الإسلام عن اقتعاد مكانته كدين حضاري في المجتمعات التي التحقت به.

ولا بد لنا – ونحن نتحدث عن الاجتهاد وازدهار الفقه – في هذا العصر أن نفرق بين الشريعة والفقه. فالشريعة هي الدين الإلهي الذي جاء في القرآن والسنة الثابتة عن الرسول. وهي أسمى تعاليم الإسلام. وتقتعد في المنهج الإسلامي القمة في سلم التشريعات. وما يأتي بعدها يجب أن يكون تابعا لها ومتفقا مع أحكامها على غرار ما يسمى اليوم في القانون الدستوري بدستورية القوانين وشرعية القوانين، فالقوانين كلها تخضع وتتبع التسلسل القانوني. والدستور أسمى قانون، والقوانين تابعة له وتُلغى إذا ظهر عدم دستوريتها أي عدم مطابقتها للدستور.

أما الفقه فهو فكر بشري اجتهادي يدرس ويستنبط الأحكام الشرعية من أصول الشريعة لتتقيد المجتمعات الإسلامية بها وتحكم بها وتُغني نظمها وتجعل حياتها منضبطة بضوابط، لكن هذه الأفكار قابلة للمراجعة وإعادة النظر في مضامينها، بينما مضامين الشريعة تبقى ثوابت لا تقبل التغيير.

ز. عصر التقليد والاتباع

في منتصف القرن الرابع الهجري طُوي العصر السابق عصر المجتهدين والتدوين وعصر الفقه الذهبي، ودخل المسلمون في عهد تقليد المذاهب الفقهية

التي كانت في العصر المتقدم، فاقتصروا على العمل بها ولا سيما المذاهب الأربعة التي انتشرت على طول دار الإسلام وساد كل منها قطرا أو أقطارا إسلامية.

وقد ورد في «كتاب الإنصاف في بيان سبب الاختلاف» للدهلوي وصف لما آل إليه وضع التقليد في زمانه مما حدث بعد المائة الرابعة واستمر بعدها فقال : «ثم بعد هذه القرون كان أناس آخرون ذهبوا يمينا وشمالا، وحدثت فيهم أمور، منها الجدل والخلاف في علم الفقه. ومنها أنهم اطمأنوا بالتقليد ودبَّ التقليد في صدروهم دبيب النمل وهم لا يشعرون. ومنها إقبال أكثرهم على التعمقات في كل فن، فمنهم من زعم أنه يؤسس علم أسماء الرجال ومعرفة مراتب الجرح والتعديل، ثم خرج من ذلك إلى التاريخ قديمه وحديثه، ومنهم من تفحَّص نوادر الأخبار وغرائبها، ومنهم من أكثر القيل القال في أصول الفقه. واستنبط كلٌّ لأصحابه قواعد جدلية، وأورد فاستقصى، وأجاد فتقصَّى، وعرَّف وقسَّم فحرَّر، وطوَّل الكلام وتارة اختصر. ومنهم من ذهب يفرض الصور المستبعدة التي لا يتعرض لها عاقل». (انتهى كلام الدهْلوي).

إن هذا الحد الجامع المانع ـ كما يقول المناطقة – المشخِّص لوضع التقليد في عالم الإسلام تُغني شهادته الحية عن كل إضافة أو تعليق، لكنه يغنى ويتعزز بشهادة أخرى جاءت من ابن خلدون في مقدمته حيث كتب ما يلي : «ووقف التقليد في الأمصار عند الأئمة الأربعة. وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كلٌّ بما اختص به من المقلدين، وحظروا أن يُتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلد منهم. لا محصول اليوم للفقه غير هذا، ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده».

ولشيوع التقليد والانصراف عن الاجتهاد والدعوة إلى تركه قل المجتهدون في هذا العصر، وكان مع ذلك من بين هذه القلة الطحاوي الحنفي، وأبو بكر الصيرفي الحنبلي، وابن المواز والقاضي عبد الوهاب المالكيان، وهم من يسمون بمجتهدي المذهب الذين كانت لهم موافقات مع مذهبهم أو بعض مخالفات معه. كما أن من بينهم ابن حزم من الظاهرية.

كما نبغ في هذا العصر عدد من الفقهاء وتميزوا ببحوثهم الفقهية كالباجي الأندلسي، وابن رشد (الجد) القرطبي، وابن تيمية، وابن القيّم، وابن حجر العَسْقلاني، وأبي بكر المشهور بابن العربي المعافيري صاحب «الأحكام الصغرى». وكلهم عُرفوا بالتضلع في البحث لكن دون أن يأتلف مذهب من بحوثهم.

وما دمنا قد وصلنا إلى مرحلة التقليد وتوقف مؤسسة الاجتهاد عن العمل ينبغي أن نذكر أن الاجتهاد فرض كفاية وليس فرض عين على كل عالم بالدين وأحكامه. فإذا قام به عالم واحد أو جماعة من العلماء في جماعة إسلامية ما سقط التكليف به عن سائر الجماعة، وإن تخلى عن القيام به جميع القادرين عليه أثِموا جميعا لأنهم عطلوا رسالة ترسيخ تعاليم الإسلام وصرفوها بالجمود عن الامتداد عبر العصور وعلى طول المعمور. وبمقضى ذلك قال علماؤنا لا يجوز خلو الزمان من مجتهد، لتستمر مؤسسة الاجتهاد بدون انقطاع. وقد ذهب إلى منع توقف الاجتهاد الحنابلة وبعض الشافعية مستدلين على حكمهم هذا بقوله ﷺ : «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»، وأضافوا أن الاجتهاد لا يتوقف إلى يوم القيامة أو على الأقل إلى ظهور أشراط الساعة.

وهذا كله يؤكد الحرص على استمرار مؤسسة الاجتهاد وعدم التفريط فيها والتهاون بشأنها لأن عليها مدار بقاء الدين صالحا لكل زمان ومكان. وبصلاحه

والتقيد بتعاليمه تصلح المجتمعات ويحقق الإنسان خلافته عن الله في الأرض.

باستمرار الاجتهاد اكتملت الحضارة الإسلامية. وهو الذي جعل منها حضارة مؤمنة عالمة أو حضارة الإيمان والعلم. وهو الذي جعل التقدم العلمي الذي خطت هذه الحضارة على مدارجه يتواءم معها ولا يشكل عرقلة طريقها نحو التطور ومسايرة الزمن.

2. الحاجة إلى اجتهاد معاصر

انتكست الحضارة الإسلامية بانتكاسة مؤسسة الاجتهاد وجمدت بجمود الفكر، وتخلت عن مكانتها للحضارة الغربية التي استعمل الفكر الغربي لصنعها تقنيات الاجتهاد الإسلامي من استنباط واختراع وتجديد، مما جعلها تمضي في طريق التقدم مخلفة فكر المسلمين وراءها، ومما جعل مسافة الخلف بين الحضارتين تتباعد، حيث سادت في العالم الإسلامي ثقافة القشور، وسادت الحضارةَ الغربيةَ ثقافةُ اللباب والجوهر والعمق.

وإذا كان المسلمون في عصر ازدهار الاجتهاد قد اعترضتهم في زحفهم عبر أمبراطوريتين عظيمتين مستجدات اقتحموها وأوجدوا لها حلولها وأحكامها الشرعية، فإن عالم الإسلام يجد نفسه في المجتمع العالمي الراهن في نفس موقع السلف أمام مستجدات وتساؤلات مطروحة على الفكر للبحث عن أجوبتها، وأمام قيم جديدة فيها السليم الصالح الذي يفرض على الناس الأخذ به. وفي مواجهة هذه القيم يتجزأ الفكر الإسلامي في تصنيفها إلى ما لا يتعارض مع قيم الإسلام فيتبناه للحاجة إليه، وإلى صنف آخر يحار في شأن مطابقته أو مخالفته للدين، فيقف منه السلم موقف الحذر والتهيب.

وشبابنا اليوم وقد انغمس في غمار الحضارة المادية يتوجه إليه بعض دعاة الإسلام بخطاب إسلامي لا يستسيغه الشباب ولا يُقنعهم ولا يطمئنون إليه، لأن

فيه حرجا مزعجا، أو لأنه يتجافى مع الفكر السليم، أو لأن بعض الدعاة يؤولون فيه تعاليم الدين على حرف وتطرف يمضيان على غير هدى، فيبدو تأويلهم في صورة متقوقعة في ماض جامد في مقابلة منظومات معاصرة كلها حركة وتجديد.

واليوم والعالم – كما قيل عنه – أصبح قرية كونية، فإن المستجدات تظهر كل يوم تطرح على المسلمين تساؤلاتها فيكون جواب ثلة من شبابنا الذين شبوا على ثقافة الغرب هو الانغلاق على حضارة الغرب والارتماء الكامل في أحضان ثقافته ونبذهم لنداء الإسلام الذي لا يعطيهم البديل، بينما طائفة أخرى من شبابنا تنتابها الحيرة، ويخترقها الشك، وتظل تتساءل دون أن تهتدي إلى ما تريد.

أغراض الاجتهاد المعاصر

لذا أصبحت الحاجة أكثر إلحاحا اليوم إلى اجتهاد مجامعنا العلمية ومؤسساتنا الاجتهادية التي يجب دعم الموجود منها وتأسيس غيرها لقيادة تصور إسلامي صحيح، ينطلق من قراءة لنصوص الإسلام قراءة جديدة من لدن العارفين بأصول الشرع وأحكامه في سعي إلى الأخذ بالتيسير في الأحكام وفي غير تحجر وانغلاق، وإلى هذه القراءة الجديدة نَدعو فقهاءنا حتى يُظهروا حقيقة الإسلام المبني على اليسر، القائم على السماحة، المجاري للفطرة والعقل.

ولعلنا قد وصلنا – والحضارة المادية تغزونا على جميع الواجهات – إلى العهد الذي تحدث عنه الحديث الشريف القائل : «يأتي على الناس زمان القابض فيه على عُشُر دينه كالقابض على الجمر». فإذا ضاعت التسعة أعشار، فَلْنُيَسِّر الأخذ بالعشر الباقي لنجعله سهل التناول. ولعل هذا اليُسر يعود بالضالين إلى القبض على دينهم كاملا غير منقوص.

إن رسالة الاجتهاد اليوم تبدو في نظرنا في أمسّ الحاجة إلى رسم أهداف مضبوطة محكمة للاجتهاد نقتصر من بينها على ستة أهداف رئيسة هي :

1 ـ تيسير الدين كما أمر به النبي مبعوثَيْه في حديث : «يسرا ولا تعسرا»، بالأخذ بما لا يكلف ويرهق، وفاقاً لقوله تعالى : ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، (المائدة 5، الآية 6) وقوله : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَهَا﴾، (البقرة 2، الآية 233).

2 ـ الابتعاد بالدعوة الإسلامية ما أمكن عن أسلوب الترهيب والتفزيع إلا ما جاء الترهيب به في نص ثابت. وفي هذا الصدد يحسن في مجالَي الدعوة والاجتهاد تغليب جوانب التيسير والترغيب والتسديد والمقاربة، واستبعاد أضدادها عملا بالحديث : «يَسِّروا ولا تُعَسِروا، وبشِّرُوا وَلاَ تُنَفِّرُوا»، وما جاء في حديث آخر : «سدِّدوا وقاربوا وأبشروا فإنه لن يُدْخِلِ أحداً الجنةَ عملُه».

3 ـ قيام الاجتها بالنظر الفاحص في التنظيمات الحديثة المعاصرة في جميع مجالات الحياة وإخضاع الحكم عليها لمقاييس الشرع، وإعلان تبني ما لا يتخالف منها مع قواعد الإسلام وتعاليمه، على أن يكون قصد المجتهدين – ما أمكن ـ الوصول إلى هذا التبني في نطاق مبادئ الإسلام في السماحة والتعايش والانفتاح.

4 ـ اعتبار كل ما جاء في الاجتهادات الفقهية على عهد السلف عملا بشريا قابلا للنظر والمراجعة خاصة عندما يظهر في تلك الاجتهادات ما يشوّش على صورة الإسلام المشرقة أو يعطي عنها صورة غير مقبولة انطلاقا من أن ثوابت الإسلام هي الكتاب والسنة والإجماع، وأن الاجتهادات الفقهية خارج ذلك تدخل في المتغيرات التي تقبل إعادة النظر والمراجعة وانطلاقا كذلك من مبدأ أن الإسلام الحق لا يجافي الفطرة ولا يعارض العقل السليم ولا يكون إسلاما معتَّم الصورة فاقداً صلاحيته لكل العصور غير قادر على استيعاب التطور البشري.

وهذا الذي ندعو إليه هو ما مارسه المجتهدون المسلمون في عهد ازدهار الاجتهاد وعظمة الإسلام.

5 ـ الأحكام التي سيقوم الاجتهاد الجماعي باستنباطها لمعالجة المستجدات المعاصرة ينبغي للمجتهدين أن يستحضروا بشأنها القاعدة الشرعية في ضبط الأحكام من أن الأصل في الحكم الشرعي هو الحلِيَّة فيما لم يرد فيه نص قطعي الدلالة والثبوت بالتحريم من الكتاب والسنة أو عن طريق الإجماع وبذلك يترك المجال واسعاً لمنطق العفو، عملا بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدُ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ، وإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ ينزَّل القرآن تُبدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (سورة المائدة 5، الآية 10) وطبقا لما جاء في الحديث الذي رواه الدارقُطْني : «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها وعفا عن أشياء فلا تسألوا عنها».

6 ـ نحن في حاجة مُلحّة إلى اجتهاد الجماعة الإسلامية لا إلى اجتهاد المجتهد الفرد. ونرى ضروريا أن يقوم علماء السنة والشيعة وعلماء المذاهب الإسلامية الصحيحة مجتمعين بالحركة الاجتهادية الجماعية المطلوبة وتتضافر الجهود لإعطاء فتاوي واجتهادات مشتركة تقرها سلطة إسلامية عليا، لتوحيد الإسلام على وجهة واحدة بانفتاح على فقه السُّنة والشيعة. والمذاهب المتفقة مع المنهج الإسلامي حتى تصبح الأحكام موحدة بوصفها أحكام الإسلام، لا بوصفها أحكام مذهب أو آخر، أو أحكام منطقة دون أخرى.

3. أمثلة عن القضايا الملحّة المطروحة للاجتهاد اليوم

نقترح أن يُعالج الاجتهاد الجماعي القضايا الملحة في المجالات السياسية، والاقتصادية والمالية، والشؤون الاجتماعية، والشؤون الصحية المعاصرة. وسنعطي أمثلة محدودة لهذه القضايا في الميادين التالية :

أ. الشؤون السياسية وشؤون الحكم والدولة والنظام الديمقراطي

عَوْلَمة الحكم والنظم السياسية :

يمضي العالم اليوم على طريق العولمة الشاملة التي سيأتلف على قاعدتها النظام العالمي الجديد بدون حدود فاصلة ولا حواجز مانعة، وبدون هُويات وجنسيات مختلفة.

وتقوم على ذلك كله الدولةُ مؤسسةُ المؤسسات التي يمكن أن تكون في شكلها إما مَلكية أو إمارة أو مجلسا جماعيا له رئيس منتخب. ويسود في ظل العولمة النظام الديمقراطي القائم على المشاركة الشعبية واختيار الحاكم ومراقبته من لدن الشعب.

ولذلك نرى أن يسلط الاجتهاد الإسلامي نظره الفاحص على هذا النظام، ويدرسه بجميع تفاصيله ودقائقه، ويتبنى منه كل ما يتفق ونظام الشورى المفتوح الذي اقتصر على أحكام عامة، ويسعى إلى أن لا يستبعد من النظام الديمقراطي إلا ما يتنافى مع مبادئ الشورى الأساسية. وبذلك يعيش الإسلام العصر الحاضر محتفظا في الوقت نفسه بقيمه.

وسيجد الفكر الإسلامي أن هذا النظام الديمقراطي بما يعمل به من آليات الانتخاب والاقتراع والمجالس البرلمانية والمجالس المحلية والجهوية ومنح الثقة للحكم وحجبها ومساءلته من لدن نواب الأمة لا يتنافى مع روح الإسلام والشورى، وأحيانا يلتقي مع نصوص الإسلام القطعية الثابتة في الكتاب والسنة. وعلى ذلك يعلن الفكر الإسلامي عن موافقته عليه وتبنيه باسمه ومحتوياته ويطلق على نظامه ومجالسه وآلياته نعت الديمقراطية بدلاً من الشورى، حتى يظهر الحكم الإسلامي في صورة حكم مندمج في نظام الحكم العالمي الجديد مسايراً للتطور، يوحي بالاطمئنان إليه كحكم حضاري. وأني لأدعو العالم الإسلامي إلى تبني نظام

الديمقراطية اسماً ومُسمّى وأن تتحول مجالس الشورى إلى مجالس برلمانية نيابية وأن يحمل الحكم اسم الحكم الديمقراطي.

حقوق الإنسان

يحكم عالمنا ميثاق حقوق الإنسان العالمي الذي أقرته الأمم المتحدة 1945. وللإسلام نصوصه وتعاليمه المقدسة عن حقوق الإنسان التي نشأت مع نشأة الدعوة الإسلامية وانضافت بعدها إليها قيم أخرى مستمدة منها مع امتداد الحكم الإسلامي.

ونحن نعتقد أن أكثر ما جاد به الميثاق الأممي من تركيز على كرامة الإنسان وضمان حرياته وتمتيعه بالحقوق الفردية والجماعية السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية سبق إليه الإسلام منذ أربعة عشر قرنا، لكن ما تزال بين الموقف الأممي والموقف الإسلامي من هذه الحقوق بعض المفارقات، فحقوق الإنسان في الإسلام منضبطة بحقوق الله على عباده، وحقوق العباد تابعة لحقوق الله. لكن هذه التبعية هي التي تشكل ضمانها، إذ المس بحقوق الإنسان مسٌّ بحق الله. وهذه المفارقات يجب أن يبرزها الفكر الإسلامي بتوضيح ما بين مفهوم الحقوق في الإسلام ومفهومها الأممي من قواسم مشتركة لتكون النتيجة اندماج عالم الإسلام في ميثاق الحقوق الأممي.

الشرعية الدولية

ينظر الاجتهاد في مفهومها الدولي الحاضر ويبدي رأي الإسلام في ضبط مفهومها ويركز على قبولها من العالم الإسلامي، ولكنه يرفض نزعة ازدواجية القياس التي تقوم عليها في التطبيق والتعامل الدولي. والمطلوب من الاجتهاد أن يقيمها على قاعدة ضمان العدل والمساواة واحترام القيم ووحدة المقاييس.

ب. الشؤون الاقتصادية والمالية

عولمة الاقتصاد والتجارة

دخل العالم اليوم في طور عولمة الاقتصاد والمال، وانتقل من عهد الاقتصاد الحر إلى نظام أكثر تحررية يحمل اسم اقتصاد السوق. وقد امتد هذا النظام عبر العالم خاصة عندما تسارعت دول العالم إلى الانخراط في «المنظمة العالمية للتجارة» وهي تلقي على الدول مسؤولية فتح أسواقها للمنتوجات العالمية واستقبال رؤوس الأموال من كل جنسية، واستبعاد الحواجز والمعوقات عن حرية تنقلها، وتخفيض الرسوم على الصادرات والواردات مؤقتا بهدف إلغائها استقبالا، وإدخال خدمات التأمين والبنوك في مجال التجارة الحرة. كل ذلك شكل الآليات التي تعمل لعولمة الاقتصاد والتجارة.

عولمة المال

وقد نتج عن ذلك تدفق رؤوس الأموال على الأسواق العالمية، ومصدرها شركات متعددة الجنسيات متوفرة على رساميل كبرى تقدر بها على منافسة رؤوس الأموال المحلية لكسب رهان الأرباح الطائلة. وهي شركات لها عبر العالم فروع تابعة لها تستطيع التهام شركات ومقاولات صغرى محلية تشتريها بأبخس الأثمان وتبعدها عن المنافسة، أو تنهار هذه الشركات أو المقاولات الضعيفة تحت طائلة الإفلاس فتتنحّى من نفسها عن حلبة السباق لفائدة المقاولات الدولية الكبرى أو الشركات العالمية العملاقة.

والمطلوب أن ينظر اجتهادنا المعاصر في نظام عولمة الاقتصاد والتجارة والمال ويبحث عن حكمه الشرعي في الممارسة والتطبيق، علما أنه من المستحسن أن يكون هدف اجتهادنا هو الوصول إلى التوصية بالتعامل مع هذا النظام، حتى لا يبقى العالم الإسلامي منعزلا عن العالم، ولأن انعزاله سيؤدي إلى

شل اقتصاده، مما سيزيد المسلمين تخلفا ويجعل تأثيرهم على العالم ضعيفا وحتى منعدما.

حكم الشرع في الشركات المعاصرة

لقد أصبح الاقتصاد الإسلامي مضطرا في تجارته وبيوعاته إلى التعامل بواسطة شركات ذات تنظيمات جديدة تعمل بآليات غير تلك التي كان يعمل بها الاقتصاد في عهود الاجتهاد الإسلامي. ومن بين هذه الشركات، الشركات المجهولة الاسم، أي التي لا تُعرف أسماء مالكي أسهمها وتتحول ملكية أسهمها بواسطة توقيع التنازل عن الأسهم دون أن يُكشف عن ذلك. فمالك السهم هو حامله. ولا يظهر في هذه الشركات إلا مجلسها الإداري. كما أن من بينها شركات ذات المسؤولية المحدودة التي يكون لها متصرف وحيد. وتوجد شركات مدنية عقارية، وأخرى خاصة بالاستثمارات.

والمطلوب حُيال هذه الشركات أن يتعمق الاجتهاد الإسلامي في التعرف علي ملاءمة تسييرها وامتلاك أسهمها، وانتقال ملكيتها، ودراسة نظمها الأساسية التي يأتلف منها عقدها المؤسس أو نظامها الأساسي، وتضبط شروط التعامل فيها ليُعرف حكم الشرع في ذلك. وإذا كان لا يوجد فيها ما يخالف الشرع يعلن المجتهدون عن ذلك ليأخذ اقتصاد المسلمين تزكية الشرع ويندمج في الاقتصاد العالمي مطمئنا.

وقد سبق «مجمع الفقه الإسلامي» بجدة إلى النظر في أحكام بعض الشركات وضبطها بمقياس الشرع. والمطلوب المتابعة. ويدخل في موضوع الشركات قضية ملحة تفرض نفسها على الاجتهاد المعاصر، وهي حكم الشرع في الإبقاء على مساهمة ورثة الهالك على الشياع في هذه الشركات، وذلك لصالح

مجموع الورثة، إذ قَسْم التركة وحيازة كل وارث حصته في التركة إثر وفاة الهالك وتوزيع الفرائض تؤدي كلها إلى توزيع الجهود وتبديد الموروث وتناقص أدائه ومردوديته. وحُسْن تسيير الاقتصاد يوصي بإبقاء الشركات على ما كانت عليه في عهد الهالك إذا اختار الورثة ذلك ليستفيد كل وارث استفادة على قدر حجم رأس المال المشترك، ولا كذلك يكون الأمر إذا لم تبق الشركة على الشياع فالناتج يضعف بضعف رأس المال، علما بأن أسهم كل وارث تبقى مضبوطة ولكن بدون قسمة وحيازة. وبقدرها تعود العوائد على أصحابها، وعلما كذلك أن الشركات التي تعمل على هذا النحو تقسم أسهم الشركة الموروثة طبقا لما فرض الله، ولكنها تؤخر حيازتها من الورثة فقط.

حكم التعامل مع البنوك وتحديد المحرّم من أنواع الربا

لقد انقسم اجتهاد علماء السلف إلى فريقين في تحريم الربا. فأكثرهم حرمه بجميع أنواعه. وبعضهم فرق بين الربا الخفي فأحله وهذا هو ربا الفضل، وقال بهذا علماء معاصرون حرّموا من الربا فقط الربا الجلي أو ربا النّسأ أو ما يعرفه «بأخّرْني وأزيدُك» والمطلوب من الاجتهاد المعاصر أن ينظر في التعامل مع البنوك التي تعمل بنظام الفوائد، لمعرفة ما هو المحرم منه وما هو المباح ؟

وينبغي استحضار المجتهدين حقيقةً أصبحت تفرض نفسها وهو أن لا غنى لاقتصاد المسلمين عن التعامل مع هذه البنوك التي يدعوها البعض بالرِّبَوية، والتي توفر لزبنائها خدمات لا تتوفر لهم بدونها مقابل عمولات تتقاضاها منهم كأجرة. والاقتصاد الذي يتحاشى التعامل مع هذه البنوك ويتباعد عنها يجمد ولا ينمو، والبنوك الإسلامية تبدو غير قادرة على تعويض هذه البنوك، ومجال نشاطها ما يزال محدودا وأكثرها مقتصر على المرابحة. وهي مصارف غير موجودة في جميع المعمور وحتى داخل العالم الإسلامي كله.

التعامل مع الشراكة الأجنبية والاستثمارات الخارجية

وهذا مجال آخر للاجتهاد المعاصر. فعولمة الاقتصاد تفرض اليوم أن تتدفق على أقطار العالم استثمارات من خارجها، وأن تقيم شركاتها الوطنية علاقة شراكة مع المقاولات والشركات الأجنبية متعددة الجنسيات، كما تفرض على الشركات الوطنية تحسين مستوى تنظيماتها على غرار شركات الغرب التي تستعمل تقنيات تيكنولوجية تساعد على سرعة الأداء ورفع حجم مردودية المقاولات.

ولا أرى في الإسلام مبدئيا ما يتعارض مع ذلك، لكن حكما شرعيا فاصلا لابد أن يصدر عن اجتهاد الجماعة الإسلامية معلنا عن جواز شراكة المسلم مع الأجنبي والاستفادة من ثمرات استثماراته وإقامة مقاولاته فوق أرض الإسلام مما يجعل عالم الإسلام يندمج في الاقتصاد العالمي ليفيد ويستفيد.

ج. الشؤون الاجتماعية

الزكاة والضرائب والرسوم

فرض الإسلام الزكاة على الموسرين وحدد الله مصارفها بنفسه في القرآن الكريم، وقرنها بالصلاة في الوجوب وجعلها أحد أركان الإسلام الخمسة. وسوّى أبو بكر الصديق في القتال بين تاركي الصلاة ومانعي الزكاة. وكانت الزكاة على عهد النبي ﷺ تُجبى إلى بيت المال بواسطة السُّعاة إلى أن ترك عثمان بن عفان إلى من تجب عليهم الزكاة شأن دفعها لبيت المال تلقائيا مُؤولاً آية : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ على أنها تنص على حق الإمام في أخذ الزكاة ولا تلقي عليه مسؤولية وجوب أخذها وجمعها. فالناس يدفعونها نيابة عنه. والقصد من الآية هو استحصال الزكوات لا قيام السلطة العليا نفسها بجمعها.

واليوم استحدثت الدول في العالم (ومنها دول الإسلام) نظام الضرائب المباشرة بالنسبة للأفراد والشركات، والرسوم غير المباشرة على الاستهلاك والمعاملات التجارية. وتصرف الدولة من ضرائبها على بعض مصارف الزكاة بتأويل مصرف «سبيل الله» على معناه الواسع فتبني المدارس والمطارات وتشيد الطرقات وتُقيم السدود وتُجيِّش الجيوش وتفتح السفارات في العالم.

إن الاجتهاد المعاصر مطلوب منه النظر في مصارف الزكاة طبقا لما جرت عليه أعراف صرف الضرائب، والوصول إلى الحكم الشرعي بالجواب على التساؤلات التالية :

هل يعفي استخلاص الضرائب الدولة من جمع الزكوات ؟ وهل يُترك للواجب عليهم أداء الزكاة صرفها تلقائيا على مصارفها جامعين بين أداء الزكوات وأداء الضرائب ؟ أم هل تأخذ الدولة الزكاة من أصحابها وتضيفها للضرائب وتدمجها في بيت المال ويُعفى بذلك المسلم من أداء الزكاة لإدماجها في الضرائب ؟ وما هي مصارف الزكاة التي يمكن شرعا أن تكون من مصارف الضرائب والرسوم ؟ ومن يتكفل بالفقراء والمساكين والأقارب المحتاجين إذا ما جمعت الدولة الزكاة وصرفتها على شؤون الدولة ؟ وأسئلة أخرى لابد أن يطرحها الاجتهاد بعد أن ينظر المختصون في شؤون الضرائب والزكاة في طريقة الملاءمة بين نظامَيْهما : الشرعي بالنسبة للزكاة والمدني بالنسبة للضرائب.

شؤون الأسرة

يتهم خصوم الإسلام ديننا الحنيف بأنه دين متخلف في مجال شؤون الأسرة، وخاصة في معاملته للمرأة وحرمانها من الحقوق. ويمثلون لذلك بإعطائه للرجل القوامة على المرأة، وجواز تعدد الزوجات، وضرب الزوج لزوجته، وقبول الشهادة من رجل في مقابل امرأتين. والمطلوب من الاجتهاد توضيح دور المرأة

المذكِّرة المشار إليها في القرآن في آية ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾، والنظر فيما إذا كان لابد من إضافتها بالنسبة لجميع النساء، أو أن وجود المذكِّرة إنما هو بالنسبة لنوع غير قادر ولا كفء منهن يُخشى بسببه أن تضل إحداهما فيُحتاج إلى تذكيرها من الأخرى، وهو علاج لوضع كانت فيه المرأة أمية لا تكتب ولا تقرأ ولا تحسب وكانت جاهلة.

كما يمثلون لهضم حقوق المرأة بترك حرية التطليق للرجل، وبالاختلاف القائم بين العلماء حول إعطاء المرأة متعة الطلاق أهي واجبة أو مندوبة فقط أم لاحق لها فيها بالمرة كما هو معمول به في بعض المجتمعات الإسلامية. ويمثلون لذلك أيضا بفرض الحجاب على المرأة بما يجعلها محرومة من المساهمة بجانب الرجل في بناء المجتمع، وما يترتب على ذلك في فهوم بعض الفقهاء من إجحاف بحق المرأة واعتبارها أقل قيمة وكرامة ودون الرجل.

والملاحظ أن أغلبية العالم الإسلامي تجاوزت في ممارساتها على أرض الواقع بعض هذه القيود، وأعطت للمرأة حقوق الرجل أو كادت تسوِّي بينهما فيما لم ينص الشرع على اختلافهما فيه. ومن هنا يحسن النظر في موضوع القوامة والبحث عن حكم الشرع فيما إذا لم تتوفر شروطها في الزَّوج كأن يكون جاهلا والزوجة مثقفة عالمة وأكثر رشدا للسّهر على حسن التصرف في شوون البيت، أو كان الزوج لا ينفق على البيت والزوجة هي التي تنفق. ولابد من النظر المتعمق في صيغة الآية التي لم تَقُل «الأزواج قوامون على الزوجات» بل جاء فيها «الرجال قوامون على النساء»، فهل هي صيغة عامة تصور مجتمع ذلك العصر عندما كانت المرأة لا تساهم في بناء المجتمع بجانب الرجل ؟

كذلك ينبغي النظر في شكل الحجاب المؤدي إلى حرمان المرأة من التعلم والتعليم والعمل في مكاتب الدولة لتسيير الإدارة، والنظر في حرمانها من الولاية

الخاصة والولاية العامة. مع ملاحظة أن المرأة ارتقت اليوم في بعض أقطار الإسلام إلى مكانة مرموقة في المعرفة والعلم تتفوق بها أحيانا على أخيها الرجل، ولم تعد تلك المرأة الجاهلة الضعيفة المحتاجة إلى سند الرجل. فالتطور دفع بالمجتمعات الإسلامية إلى تبني إكراهات المجتمع العصري، لكن بقي علماؤنا ينظرون إلى ذلك على أنه انحراف وفسوق. فما هو الحق في كل ذلك ؟ أصحيح أن الحجاب الإسلامي هو الحجاب الذي يغطي جميع جسد المرأة بما في ذلك الوجه واليدان ؟ أو أنه حجاب لا يعوق المرأة عن الحركة ولا يفرض عليها لزوم الخلوة، ولا يحول بينها وبين التعاطي مع ما استجد في العصر من المباحات ؟ وما حقيقة الأمر الموجه في سورة «الأحزاب» إلى نساء النبي بالوقر في بيوتهن ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ أهو خاص بهن كما قال به أكثرية المفسرين أم هو عام. والواجب رفع اللبس، ليقصر على زوجات النبي ضمن خصوصياتهن. أصحيح كذلك أن آية النشوز التي نصت عل ضرب الزوجة على أنه تدبير ثالث بعد الموعظة والهجر في المضاجع أعطت للرجل حق ضرب زوجته كما يشاء ويهوى ؟ ﴿واللاَّتي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ واهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ واضْرِبُوهُنّ﴾ أو أنها - كما يقول بعض العلماء - إنما جاءت لإقرار عُرف كان عند بعض العرب، يضرب فيه الرجل زوجته فأبقى القرآن على هذا العرف إذا وُجِد في مجتمع ما، وأن الضرب يصبح حراما شرعا إذا لم يبق العرف معمولا به ؟ خصوصا وأحاديث نبوية استنكرت أن «يضاجع الرجل زوجته بالليل ويضربها كالعَيْر في النهار».

ونقف فقط هنا حتى لا نستبق اجتهاد العارفين في هذه المجالات علما بأن اجتهاد اليوم مطالب بإعمال الفكر لاستنباط أحكام شرعية لا تمس بصورة الإسلام المشرقة في العدل والسَّماحة وعدم التكليف بالحرج، وإقرار ما جاءت به السنة من أن النساء شقائق الرجال في الأحكام.

أقول هذا وأنا أعلم أن المجالات التي أشرت إليها فيما قبل وقعت فيها المجازفة تطبيقا وممارسة، ونتج عن ذلك سيادة عادات وأعراف ترسخ بالتكرار

وابتعدت به عن سماحة الإسلام ويُسره وعدله وخالفت أحيانا حتى نصوصه الشرعية الثابتة. ومن واجب الاجتهاد الإسلامي أن يرفع هذه المجازفات ويرجع أحكام المجالات المذكورة إلى ما جاء به الكتاب والسنة، لا إلى ما انتهى إليه تطبيقها من جمود ومبالغة وتعسف نتلمس أسبابها في ظروف اجتماعية اندثرت.

د. الشؤون الصحية

يتقدم العلم اليوم تقدما مذهلا في جميع مجالات الحياة، ويفاجئنا كل يوم باكتشاف جديد يقلب المقاييس العلمية المتعارف عليها لفائدة مقاييس جديدة ثورية ومثيرة.

وعلى الاجتهاد الجماعي المعاصر أن يقتحم أعماق هذه الاكتشافات بقصد الوصول إلى التبرير الشرعي لها ما أمكن كلما كان فيها نفع للبشر بدون تعارض مع الدين ليستفيد عالمنا الإسلامي منها، ويتشجع علماؤنا على المساهمة في إثرائها. ونذكر مثالا على ذلك زرع أعضاء الأنسان والحيوان في جسم الإنسان المعوّق.

ولقد اقتحم «مجمع الفقه الإسلامي» بجدة جملة من هذه المستجدات منها حكم الشرع في أطفال الأنابيب، ونقل النطف، وقضايا الاستنساخ البشري، وزرع أعضاء الإنسان والحيوان في جسم الإنسان المضطر إليها وغير ذلك من المستجدات التي عرفها القرن الحاضر وعُقدت لمعالجتها ندوات علمية.

والمطلوب أن يتابع المجتهدون من علمائنا والمختصون في الشؤون العلمية الصحية تطور المستجدات لضبط وقائعها بميزان الشرع وإثراء القوانين بأحكامها الشرعية.

4. خاتمة

نذكر في ختام هذه الدراسة أن الاجتهاد المعاصر مطوّق برسالة تجديد الأحكام الفقهية بالإبقاء على ثوابت الكتاب والسنة ومراجعة قراءتها لفهمها أكثر، والقيام باجتهاد يطُول المستجدات ويهدف إلى تلميع صورة الإسلام حتى تعود إلى إشراقها، والعمل ما أمكن على مجاراة الاجتهاد مقتضيات العصر التي لا تتناقض مع روح الشريعة، والتأقلم مع المستجدات السليمة التي أصبح بعضها من الأعراف السائدة التي يثبت بها الشرع كما يثبت بالنص.

كما ندعو «منظمة المؤتمر الإسلامي» – وهي أسمى سلطة القرار السياسي الإسلامي – إلى تبني الاجتهادات الصادرة عن المجامع الإسلامية المتخصصة وتوفير إقرارها من لدن مجلسها الوزاري وتعميمها على الدول الأعضاء لتقوم بإدماجها في قوانينها ليتوحد عالم الإسلام على كلمة سواء. فالاجتهادات التي صدرت عن «مجمع الفقه الإسلامي» و«المجمع الملكي لبحوث الحضارة» الموقرين وما صدر ويصدر عن نظرائهما من مجامع علمية وفقهية مرموقة منبثة في أقطار الإسلام تبقى – بكل أسف ـ معطلة عن العمل بها لأنها لا تتبناها ولا تدعمها سلطة القرار. وهذا عائق لا بد من التغلب عليه لتحقيق الاجتهاد الواحد الصادر عن الإسلام الواحد.

وبذلك يُضمَن للإسلام المزيد من الانتشار عبر المعمور، وقابلية عمل المسلمين بأحكامه، وإقبال شبابنا الحائر المتردد على إسلام العدل والسماحة والانفتاح. ولا شيء يحول دون ذلك أكثر من إعطاء الاجتهاد صورة معتَّمة عن الإسلام وتقديمه على غير حقيقته.

أسباب تقدّم المسلمين وتأخّرهم
من خلال تقرير جاسوس بريطاني
في أوائل القرن الثامن عشر

عبّاس الجراري

في حديث سابق تناولتُ موضوع «الحوار الإسلامي الإسلامي»، وكان القصد منه إثارة الانتباه إلى ضرورة معرفة الذات وما يداخلها من أدواء، بدءاً من التفرق والتمزّق، هذه الظاهرة التي تكمن خلفها كثير من عوامل التخلّف الذي يعانيه العرب والمسلمون. وفي هذا السياق يسعدني أن أدير معكم الحديث – وما يتبعه من نقاش – حول «أسباب تأخر المسلمين وتقدّمهم»، وذلكم من خلال تقرير جاسوس بريطاني كتب قبل ثلاثة قرون.

ليس يخفى أن الواقع الإسلامي يشكو التخلّف على مختلف الأصعدة والمستويات، كما يشكو التشتّت والانقسام وشيوع النزاعات والخلافات. ومن ثم فإنه تطغى عليه روح انهزامية استسلامية يائسة، كما أنه غدا عرضة لهجمات قوية وقاتلة توجه إليه سواء من الداخل أو الخارج.

إن نقطة البدء في التصحيح تكمن في المعرفة، أقصد معرفة الذات والآخر. وهنا أستسمحكم في أن أطرح هذا السؤال: هل نعرف ذاتنا ؟ أي هل نعرفها معرفة حقيقية؟ وكذا هل نعرف الآخر على النحو الصحيح ؟ وحين أقول المعرفة، فإني أعني المعرفة النقدية التي تؤدّي إلى إدراك جوانب ضعفنا، وكذا جوانب قوّتنا، والتي تؤدّي كذلك إلى إدراك جوانب قوّة الآخر وضعفه.

لعلّ ما يساعدنا على ذلك كتابات الأجانب الذين حرّروا مذكرات أو تقارير، وكان فيهم علماء ورحّالة لاشك، ولكن كان فيهم – إن لم يكن جلّهم – جواسيس كانوا يتسرّبون للمجتمع الإسلامي ويندمجون فيه متنكّرين ومدّعين للإسلام، وكانوا كذلك يتمكّنون من كتابة تقارير، كانت لاشكّ على ما قد يطبعها من مبالغة وتشويه – تمهّد للاستعمار، أو هي داخلة في نطاق مشروع استعماري لوضع اليد على البلاد الإسلامية واحتلالها.

ومن الأمثلة على ذلك، ما تكشفه المذكرات التي كتبها الجاسوس البريطاني هَمْفري Humphrey إثر مهمة من هذا الصنف. وكنتُ قد اطلعت على بعض فصولها مترجمة إلى العربية من شخص مجهول اكتفى بالإشارة إلى اسمه بذكر حرفه الأول.

وبعد بحث في مواقع الإنترنيت، تبيّن لي أن هناك كُتّاباً كثيرين يحملون اسم هَمْفري، وأن بعضهم كتب مذكّرات، وإن كانت ذات طابع أدبي، بل إن من بينهم من كان معاصراً لهذا الجاسوس.

وبالرجوع إلى مذكرات هذا الجاسوس، يتبيّن أنه كان موفداً من وزارة المستعمرات البريطانية عام 1710م إلى كل من مصر والعراق وطهران والحجاز والآستانة ليجمع المعلومات الكافية التي تعزّز سبل تمزيق المسلمين ونشر السيطرة على بلاد الإسلام. وكانت مهمته تقتضي – كما يذكر – إيجاد نقطة

الضعف عند المسلمين للتمكّن من الدخول في جسمهم وتبديد أوصالهم. وقد أطلعته الوزارة من أجل ذلك على كتاب ضخم من ألف صحيفة عنوانه : «كيف نحطّم الإسلام ؟» كما اطلع بعد ذلك على وثيقة سرّية من خمسين صفحة هي في الحقيقة خطّة لتنفيذ هذا التحطيم، أي للقضاء على «الرجل المريض» الذي يقصد به «الأمبراطورية العثمانية» التي كان خبراء الوزارة يقدرون أنها ستنتهي في أقل من قرن.

وهكذا قدمت المذكرات ما جاء في الكتاب، على هذا النحو :

1 – أسباب ضعف المسلمين.

2 – مع كل نقطة ضعف ما يقابلها من قوة في الإسلام.

3 – أسباب القوة التي يجب القضاء عليها.

4 – ضرورة توسيع نقط الضعف.

5 – وجوب طمس نقط القوّة.

وتشير المذكرات إلى جملة من نقاط الضعف، نستعرض أهمّها كالآتي :

1 – الاختلاف بين السنّة والشّيعة، والاختلاف بين الحكّام والشعوب، والاختلاف بين حكومتي الأتراك والفرس، والاختلاف بين العشائر، والاختلاف بين العلماء والحكومة.

2 – الجهل والأمّية.

3 – خمول الروح وذبول المعرفة وفقدان الوعي.

4 – ترك الدنيا والتعلّق بالآخرة.

5 – دكتاتورية الحكّام والاستبداد الشامل.

6 – عدم أمن الطرق وانقطاع المواصلات إلاّ نادراً.

7 – تدهور الصحّة العامّة.

8 – انهيار الاقتصاد،

9 – عدم وجود جيوش نظامية، وعدم السلام الكافي، ورداءة الموجود منه.
10 – احتقار المرأة وهضم حقّها.

وكان الكتاب يذكر بعد كل نقطة ضعف أن الإسلام يأمر بالعكس، فهو يأمرهم :

1 – بالجهاد.
2 – بطلب العلْم.
3 – بالوعي.
4 – بالمشورة.
5 – بتأمين السبُل.
6 – بتعهد الأبدان والحفاظ على الصحة.
7 – بالعمران والنظام.
8 – بقوّة الاقتصاد.
9 – بقوّة الجيش والسلاح.
10 – باحترام المرأة.

أما نقط القوة الموجودة التي ذكرها الكتاب، وأمر بالعمل على هدمها فمنها أنهم :

1 – لا يعيرون اهتماماً للقوميات والإقليميات والألوان.
2 – يحرم عندهم الربا والاحتكار والبغاء والخمر والخنزير.
3 – يتعلقون بعلمائهم.
4 – يحبّون الرسول ﷺ وخلفاءه.
5 – يوجبون الجهاد.
6 – يتمسّكون بالعقيدة ويمارسون العبادات.
7 – يدعون إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
8 – يحتفظون بتقدير كبير للقرآن الكريم والحديث الشريف.

انطلاقاً من مثل هذه النقط، يدعو الكتاب إلى ما يمكن أن يُعمل من أجل توسيع نقاط الضعف، فيشير إلى ما يلي :

1 – تركيز الاختلافات.

2 – إبقاءهم على الجهل واللاّوعي.

3 – تقوية دكتاتورية الحكّام.

4 – الإبقاء على عدم أمن الطرق.

5 – الإبقاء على حالتهم اللاّصحّية.

6 – الإبقاء على الفوضى بإظهار أن الإسلام دين عبادة فقط.

7 – العمل على تعميق تدهور الاقتصاد.

8 – إلهاء الحكّام بالفساد والخمر والقمار وتبذير الأموال في الأمور الشخصية.

9 – إشاعة أن الإسلام احتقر المرأة.

وهكذا أوصى الكتاب بطمس جوانب القوة، على هذا النحو :

1 – إحياء النعرات القومية والإقليمية واللغوية واللونية وما هو سابق على المرحلة الإسلامية.

2 – العمل على انتشار الخمر والبغاء والقمار ولحم الخنزير.

3 – إضعاف صلة المسلمين بعلمائهم، بإلصاق التهم بهم وإدخال عملاء في زيّ العلماء.

4 – التشكيك في أمر الجهاد.

5 – بثّ الاعتقاد بأن المقصود بالإسلام في القرآن هو الدين بصفة عامّة، سواء أكان اليهودية أم النصرانية، وليس ما دعا إليه سيدنا محمد فقط.

6 – صرف المسلمين عن العبادات والتشكيك في جدواها، واتهام الإسلام بأنه دين التخلّف.

7 – فصل الأولاد عن آبائهم في مجال التربية، وكذا فصلهم عن العلماء والتوجيه الديني.

8 – إغراء المرأة بالخروج عن التقاليد.

9 – العمل على إلغاء صلاة الجمعة.

10 – هدم المقابر والأضرحة باعتبارها بدعة.

11 – الطعن في نسب آل البيت.

12 – إشاعة مفهوم الحرّية بدون حدود.

13 – تشجيع تحديد النسل.

14 – منع الدعوة للإسلام.

15 – التشكيك في القرآن الكريم ونشر قرآن مزيّف.

وحرصاً من الخطّة البريطانية على تحقيق أهدافها الاستعمارية، فإنها دعت إلى :

1 – التعاون مع قياصرة روسيا للاستيلاء على المنطقة الإسلامية، كَبُخارى وتاجكستان وأرمينيا وخراسان.

2 – التعاون مع فرنسا وروسيا.

3 – إثارة النزاعات بين الدولتين التركية والفارسية.

4 – العمل على إعطاء قطع من البلاد الإسلامية لغير المسلمين، كيَثْرِبِ لليهود، والإسكندرية للمسيحيّين.

5 – التخطيط لتقسيم حكومتي تركيا وفارس إلى حكومات محلّية صغيرة ومتنازعة.

6 – زرع الأديان والمذاهب المزيّفة في جسم البلاد الإسلامية.

7 – نشر الفساد بين المسلمين.

8 – زرع الحكّام الفاسدين في البلاد، بحيث يكونون طوع بريطانيا .

9 – منع اللغة العربية حسب الإمكان، وتوسيع نطاق اللغات الأخرى.

10 – زرع العملاء حول الحكّام، وإيصالهم إلى رتب المسؤولية.

11 – توسيع نطاق التبشير المسيحي عن طريق فئات مختلفة من أطبّاء ومهندسين وجمعيات خيرية وغيرها.

12 – تمييع الشباب الإسلامي.

13 – إشعال الحروب والفتن الداخلية.

14 – تحطيم كل المظاهر الاقتصادية.

تلكم كانت الخطة التي رسمتها وزارة المستعمرات البريطانية من خلال معرفة دقيقة – وإن كانت بعض جوانبها لا تخلو من مبالغة وتشويه كما قلت – فهل نجحت في خطّتها؟

الجواب لا شكّ بالإيجاب، بدليل ما آل إليه أمر الأمبراطورية العثمانية والدول الإسلامية عامّة، حتى التي لم تشر إليها الخطة كالمغرب وبقية دول الشمال الإفريقي؛ مع التنبيه إلى النفَس الطويل والإصرار على مواصلة تنفيذ الخطّة، ممّا تدل عليه الفترة التي استغرقها هذا التنفيذ، وهي قرن أو أزيد من قرن.

وإني – حضرات الزملاء الأفاضل – وأنا أستعرض مثل هذه الحقائق والوقائع، لا أتردّد في القول بأنه ما أشبه اليوم بالبارحة، أو بعبارة أخرى ، أن ما يقع اليوم هو امتداد ونتيجة لما وقع بالأمس.

ويبقى السؤال هو هو: هل لدينا معرفة حقيقية بالذات والآخر ؟



الحماية أنقذت المغرب ؟

عبد الكريم غلاّب

أودُّ في البداية أن أشير إلى قضية ربما لا تقبل الجدل، ذلك أن الوقت قد حان لدراسة التاريخ المغربي بشيء من النزاهة الفكرية والموضوعية التي تتطلب كثيرا من الصراحة مع البحث العلمي، ومع تاريخنا ووطننا ومسؤوليتنا في التعرف إلى ماضينا، كما نمارس هذه الصراحة أحيانا في التعرف إلى حاضرنا.

من المؤكد أن تاريخ المغرب زيّفه الآخرون وظلموه، ولعلنا شاركنا في التزييف من حيث قصدنا ذلك أو لم نقصد. الآخرون كان لهم هدف هو تأكيد البعد الاستعماري، فيما كتبوه لهم ولغيرهم من الذين يقرأون التاريخ العام، أو تاريخ الاستعمار، أو تاريخ البلاد التي تعرضت للاستعمار. وساهمنا نحن في ذلك بإهمال كتابة التاريخ عموما، إلا في العقود الأخيرة مع نشأة الجامعة، ونشاط البحث العلمي في بعض كلياتها. كما ساهمنا بصفة أكثر وأخطر بالتبعية وتضليل التاريخ الحقيقي والمطلعين عليه نتيجة عاملين أساسين :

أولهما : محاولة إنصاف التاريخ الذي شوهه الفكر الذي خدم الاستعمار وضلل الحقيقة. لقد حاولنا أن نصحح أخطاء الفكر الاستعماري، فوقعنا فيما لا يتفق مع الحقيقة، ومع تنوير الفكر المغربي تنويرا حقيقيا.

ثانيهما : الدافع الوطني. أي إرضاء الحس الوطني الذي تضرر معنويا من الاستعمار ومن الخدمات العلمية التي قدمها كتّاب التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي للمغرب فأساءوا بذلك إلى المغرب إساءة الاستعمار نفسه للوطن والمواطنين.

يمكن أن نقول : إن التاريخ الحقيقي للمغرب كان ضحية هذه العوامل جميعها في كل مجالاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الفكر الاستعماري أساء إلى التاريخ حينما صور المغرب كبلاد تعمها الفوضى واللامسؤولية، والتخلف العلمي والفكري والممارساتي على العموم، ومن ثمة وقعت البلاد ووقع المواطنون سياسيا في الفوضى والسيبة، واللامسؤولية، ووقعت اقتصاديا في الفقر والجوع وانعدام الممكنات، واجتماعيا في المرض والجهل والبطالة. ومن ثمة فهي ميأوس من بناء مستقبلها كشعب.

ولكن لها موقعا جغرافيا واستراتيجيا، وممكنات اقتصادية كامنة في حاجة إلى باحثين وعلماء وإداريين ومستثمرين، ليكونوا لها شعبا حقيقيا حينما كانت أرضا بلا شعب، ومجموعة بشرية بلا حكم ولا نظام. وقد أساءوا إلى تاريخنا حينما تجاهلوا تاريخنا في فترات نيّرة منه، شارك في تكوين الدولة، وفي التعامل مع الدين (وهو مظهر حضاري مهمّ) وفي تكوين الإمبراطوية القوية التي جمعت بين حدود ليبيا وشمال الأندلس وجنوب الصحراء. وفي التعامل مع الحضارة والثقافة الأصيلة والوافدة، حضارة العصر وثقافته.

ثم ظلموا التاريخ والإنسان، وهم يجردون الإنسان المغربي من استعداده الفكري والحضاري، وقابليته المتميزة.

لقد كان كُتَّاب التاريخ الأجانب، بكل الوسائل التي استعملوها : رحلات وتقارير ودراسات، موجَّهين لخدمة الاستعمار وتبرير جانب الاحتلال العسكري،

واستلاب السيادة الوطنية، والسيطرة على الإدارة، وعلى الممكنات الاقتصادية : الأرض والشواطئ البحرية والمناجم وكل ممكنات التنمية. وكان المبرر للاحتلال واستلاب السيادة هو ما أكده المؤرخون والباحثون الاجتماعيون منهم من الفوضى والسيبة وانعدام السلطة الحقيقية الممثلة في القانون تشريعا وممارسة.

ومن المؤكد أنهم طبعوا تاريخ المغرب بهذه الصورة المشوهة عند قراء هذا التاريخ، الذين يعتمدون عليهم أكثر مما يعتمدون على ما كتبه المغاربة من تاريخ. فهم يعتمدون الأسس والأساليب العلمية في كتابة التاريخ. بينما المؤرخون المغاربة يعتمدون النقل، نَقْلَ المكتوب والشفوي. وكثيرا ما يتضمن ما ينقلونه الأسطورة والخرافة التي لا يكاد يصدقها عقل علمي. وكثيرا ما يتحيزون مع أو ضد الدولة التي يكتبون عنها، مأخوذين بالرغبة في الجزاء أو الخوف من العقاب، دون أن يعنوا بالحقيقة إلا قليلا. كتابتهم لا يطبعها الطابع العقلي ولا البحث العلمي المجرد. أكثرهم هواة التاريخ، وليسوا علماء تاريخ. ثم إن كتاباتهم التاريخية مبتورة، أغلبهم لا يكاد يعرف الظروف الدولية التي كتبوا تاريخ المغرب في ظلها. وحتى العلاقات الدولية المغربية خافية عنهم، لأنها من أسرار الدولة. ولم تكن المعرفة بها مشاعة بين العارفين فأحرى الجاهلين. لذلك يكتبون معلومات ضحلة في الغالب، قليلة العمق في الأغلب.

ثم، وهذا الشيء مهم، لا يهتمون بحياة الشعب وظروفه الاقتصادية والاجتماعية فأحرى العلمية، إلا عندما تقع كوارث الوباء أو الجفاف أو ما ينشأ عن ذلك من غلاء المعيشة أو موت الآلاف. وبالتالي لا يهتمون بالحياة العلمية والثقافية إلا حينما تتميز سنة من السنوات بوفاة عالم مثلا، أو تتميز ببيعة مَلك أو نقض بيعة آخر، أو طلب المَلك فتوى من العلماء عن عمل قام أو سيقوم به كتملك العبيد مثلا. وكثيرا ما يكون هؤلاء المورخون فيما يكتبون، مع الحكم ضد القبائل التي تتمرد على الوالي مثلا ضد فداحة الضرائب أو ضد الظلم، يبقون الرأي المنحاز بكلمات مقذعة سبا وشتيمة للقبائل، وبكلمات تمجيد للسلطة التي دمرتهم.

أتحدثُ بالخصوص عن كتّاب التاريخ الحديث بالذات. لا أتحدث عن العلماء المتميزين كابن خلدون وابن عذاري وابن أبي زرع وأمثالهم كثير.

ثم إني لا أتحدث عن بعض الذين يهتمون بالجانب العلمي بعيدين عن الأحداث السياسية وسلطة الدولة ككتاب تراجم العلماء والفقهاء والأدباء.

الفروق هائلة بين التاريخ المغربي الذي كتبه الأوروبيون من الضالعين في الحملة الاستعمارية وما كتبه المغاربة. إذا كان ما كتبه الأوروبيون يتميز بالفكر العلمي المنظم، فإنه يتميز كذلك بالتحيز للحملة الاستعمارية وخدمة الفكر الاستعماري. ولذلك فالمغرب عندهم «بلاد السيبة» والفوضى التي تختفي معها الدولة لتظهر القبلية في أجلى مظاهرها، والتمرد على السلطة وعلى القانون. والسلطة عندهم ممثلة في مَلِك يحمي وجوده وسلطته بالسلاح، وُجد فقط ليحارِب ويحارَب. وهو إذا حارب لا يرحم، يقضي على قبيلة بأكملها لينتقل إلى أخرى. عدا ذلك فهو لا يعنى إلا بجمع المال من الضرائب والعشور.

والمغرب بذلك، وهذه هي النتيجة، لا يستحق وجوده المستقبل، إنه أرض بدون شعب ولا دولة. يجب أن تُضم إلى دولة قوية قادرة على الحكم واستغلال الممكنات. الفكر الاستعماري قام على هذا الأساس. فالدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي قام بها الأجانب المحدثون للمغرب – ولو تميزت بظاهرة البحث العلمي – فقد تميزت بظاهرة التزييف من جهة، والاستنتاج المغرض لخدمة الاستعمار من جهة أخرى.

أما ما كتبه المغاربة – وبالأخص بعض المحدثين منهم – فقد تميز بالقصور الفكري وبالتحيز للسلطة ضد الشعب وبتبرير الظلم والقمع والعدوان، وبانعدام الرؤية الواسعة للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أفرزت الأحداث السياسية.

أستنتجُ عن كل ذلك أن تاريخ المغرب يجب أن يكتب من جديد بعقلية جديدة، وبتحرر من تأثير هؤلاء وأولئك، وبفكر شمولي يعالج قضايا الشعب والمجتمع والحكم، وتحكيم المنطق العلمي في تحليل الأحداث وصياغة التاريخ.

تاريخ الشعوب والدول لم يعد مَلكاً لجيل من الأجيال، ولا هو ملك لطائفة من كتّاب التاريخ، ولا هو رهينة بإيديولوجية معينة أو لنظام حكم معين، وإلا أصبح مجموعة تواريخ تشكك في قيمة التاريخ الحقيقي وتدفع الباحثين إلى الرفض المطلق لكل نموذج من نماذج الكتابة التي يقدمها مؤرخ من المؤرخين.

إذا كانت البلاد التي تعرضت لتطورات وتغيرات في الحكم تلغي تاريخ ما قبل التغيير والثورة أو الانقلاب مثلا، كما حدث في بعض البلاد العربية، وكما حدث في المغرب أيضا عندما كتب بعض مؤرخي الموحدين تاريخ المرابطين مثلا، فإن تاريخ الدولة المستمرة في حكم عائلة واحدة مثلا يتعرض هو أيضا للتزييف. تاريخ الملك الراحل لصالح الملك المعاصر. وما كتب في عهد بعض الملوك يخفي كل السلبيات ويبرر ما يراه إيجابيا. ولو كان في مقدمة سلبيات العصر.

هذه ظاهرة معروفة لا تدعو إلى الثقة فيما كتب المؤرخون – ونتحدث عن نموذج المغرب – مثلما تنزع الثقة فيما كتب المجنّدون لزمن الاستعمار من العلماء والمؤرخين، ولكنها، وهي ظاهرة يرفضها البحث العلمي، تسربت إلى ما يكتب حديثا من أبحاث جامعية ورسائل لنيل الدكتوراه. فقد قرأنا مثلا أبحاثا في تمجيد العهد الحفيظي (عهد السلطان عبد الحفيظ) الذي تميّز بالمساهمة في زعزعة أمن الدولة – ولم تكن في وضعية تحسد عليها – ونوقشت رسائل جامعية فازت برتبة الدكتوراه لمجرد أنها تهاجم هذا الحزب أو ذاك، وتهدم بمنطق التعصب – لا بالمنطق العلمي الرفيع المستوى – كل ما قام به الحزب المفترى عليه.

خطير جدا أن تنتقل هذه الظاهرة إلى البحث الجامعي، لا تسيء إلى التاريخ فحسب، ولكنها تسيء إلى مسؤولية الدراسات الجامعية وإلى الثقة في البحث العلمي الجامعي.

لا تمس هذه الظاهرة كثيرا من الأبحاث الجامعية المتصفة بالبحث العلمي والاجتهاد في استنطاق التاريخ والنزاهة الفكرية والجامعية. فقد قدم الباحثون كثيرا من الأبحاث القيمة وخاصة في دراسة موضوعات جزئية.

لكل ذلك أعتقد أن تاريخ المغرب معروض على بحث جديد يتخلص من سلبيات المطبوع بالطابع الاستعماري والمطبوع بالطابع الوطني المتطرف، والمطبوع بالطابع الإديولوجي الذي يحاكم التاريخ بإيديولوجيات العصر، والمطبوع بالطابع الانفعالي الحزبي الضيق.

ومعنى ذلك أن التاريخ في حاجة إلى كتابة جديدة، لا تهدف إلى اقتناع القارئ بأن تاريخ المغرب كان مجْداً كله، ولا تهدف إلى تبرير سلبيات هذا التاريخ، ولو هدفت إلى استطلاع الوثائق والنصوص واستقراء الأحداث للكشف عما وراء الحدث. فالحدث المجرد عن أسبابه وخلفياته وأسرار حدوثه لا يكتب التاريخ. ومن هنا تصعب مهمة المؤرخ – كما تصعب مهمة القاضي أحيانا – إذا عرضت عليه قضية شائكة غير واضحة المعالم.

في إطار هذه المقولات أكاد أجزم بأن تاريخ المغرب السياسي في العصور المتأخرة – ولا أشير إلى ما قبل القرن الثامن عشر حتى لا يتسع مجال القول في حديث لا يتسع لذلك – كتاريخ هذه الفترة اختلطت فيه الأبعاد واشتبكت المشاكل ولذلك يمكن أن نأخذه مجزأ في بعض مظاهره الأساسية :

* علاقة الحكم بالشعب.

* علاقة الشعب بالحكم.

* علاقة المغرب بتطورات النهضة العالمية علميا وتقنيا وعسكريا.

* علاقة الدول، وخاصة الاستعمارية بالمغرب.

* تطور هذه العلاقات إلى التدخل في الشؤون الداخلية للمغرب.

* مواجهة المغرب للتدخل الأجنبي.

أؤكدُ مسبقا أن هذه القضايا ليست كل الملابسات التي تحيط بتاريخ المغرب. وأؤكد كذلك أني لن أتناولها بالتفصيل، وإنما أشير إلى ما أريد منها وهو مدى إيجابياتها وسلبياتها في التاريخ. وأؤكد أيضا أني أقتصر عنها على التاريخ السياسي وما يتصل به من ملامح اجتماعية.

1. عن علاقة الحكم بالشعب

يمكن أن نلاحظ أنها كانت علاقة من أسوء ما مرت به علاقة حكم بشعب، ذلك أن الحاكمين كانوا يبدأون حياتهم بالحركة وقد يموتون وهم في الحركة. تتميز هذه الصلة بتجنيد الشعب لأداء الضرائب وأغلبها فلاحية، والشعب كان فقيراً، والأرض غير منتجة إلا نادرا. وكثيرا ما تمر البلاد بحالة جفاف. ولكن لابد من أداء الضرائب للحريصين عليها من قواد وموظفين جُباة. وحينما تمتنع القبيلة عن الأداء لقلة ذات اليد يتحرك «المخزن» لتأديب القبيلة ومقاتلتها. وأحيانا يؤدي القتال إلى إفناء القبيلة، وأحيانا يؤدي إلى هزيمة السلطان الذي كثيراً ما كان يقود المعركة بنفسه.

وكثيراً ما تكون هذه المعارك بسبب الظلم الذي يحل بالقبيلة من القواد ورجال السلطة وهو الذي يدفع إلى التمرد فتوصف القبيلة بالسائبة أي الثائرة على «المخزن». وغالبا ما يكون التمرد ضد الولاة وليس ضد المخزن.

وهناك ظاهرتان أشار إليهما بعض المؤرخين :

الأولى : حدث أن السلطان انهزم أمام أحدى القبائل بناحية مراكش وفرّ عنه من بقي من الجيش وأغلبه قتل. ولكن القبيلة برت بالسلطان، وقدمت له كامل الاحترام. وساعدته – وهو أعزل ودون حراسة رسمية – على العودة إلى مراكش. وتأكد بعد ذلك أنه دفع إلى الحرب دون سبب، وفي غير مكان الحرب. وذلك ما يؤكد الفوضى التي كان يعانيها الحكم، والتغرير بالسلطان من بطانته، إلى درجة تعريضه للهزيمة أو التصفية الجسدية.

وهي ظاهرة تؤكد أن كثيرا من القبائل لم تمارس السيبة ضد السلطان، ولكن ضد الابتزاز والظلم من الولاة.

الظاهرة الثانية : أن السلطان، وخاصة مولاي الحسن، لم يكن دائما ينهي «الحرْكة» بالحرب. بل كان يجعل من «الحرْكة» وسيلة للاتصال بالقبيلة وإرشادها وتوعيتها. وكانت القبيلة المعنية تعتز بأن السلطان زارها – وهذا ما كان يجب أن يحدث من حين لآخر – فتتراجع عن العصيان أو التمرد.

إذا تجاوزنا هذه العلاقة القائمة على العنف لا نجد صلة للحكم بالشعب في قضاياه الاقتصادية : الفلاحية مثلا والغذائية. في أوقات المجاعة الدولة لا تتدبر أمر الإنقاذ من الموت. في أوقات الوباء الدولة لا تتدبر أمر الإنقاذ من المرض أو الحدّ من انتشاره. الدولة لا تتدبر التعليم أو الخدمات الاجتماعية أو إقامة مشاريع تشغيل المواطنين.

في هذه المجالات جميعها الدولة لا تهتم بالشعب إلا حينما تريد أن تجند قبيلة لمحاربة أخرى، وأحيانا تتجند للدفاع عن الوطن حينما كان الإسبان والبرتغاليون يحتلون بعض الشواطئ والمدن الساحلية، كثيرا ما تجند القبائل نفسها تلقائيا للدفاع عن الوطن كما حدث في القرون الأولى لاحتلال سَبْتة

ومليلية. وكما حدث في هزيمة تطوان سنة 1860 حتى إن بعض القبائل من الجنوب كثيرا ما كانت ترحل للمشاركة في حرب العدوّ في الشمال.

وملاحظة هامة هي أن «المخزن» كثيرا ما يتخلى عن الدفاع عن المدن والسواحل التي يحتلها الأجانب مكتفيا بأن القبائل تقوم بواجبها. ولكنها ليست ظاهرة عامة فقد حررت الدولة معظم السواحل والمدن التي احتلها المهاجمون – باستثناء سبتة ومليلية – رغم المحاولات العديدة التي حاولها السلاطين من مولاي اسماعيل حتى مولاي الحسن.

2. علاقة الشعب بالحكام

كانت علاقة هشة قائمة على البيعة التي لا يحصل عليها السلطان الجديد إلا بكثير من الجهد، وأحيانا يبايعون ثم ينقضون البيعة كما حدث في فاس عدة مرات، وفي مكناس، حيث لعب العبيد دورا خطيرا بعد رحيل مولاي اسماعيل. فكانوا يبايعون أحد زبنائه ثم ينقضون بيعته، وكما حدث في مراكش نفسها. وقد حدث في بيعة مولاي عبد الحفيظ حادث غير مسبوق، فقد تقدم العلماء والمتعلمون بشروط قاسية للبيعة، منها تحرير المناطق التي احتلها العدوّ كالدار البيضاء والشاوية ووَجْدة، وعدم خضوع السلطان للأجانب فيما أملوه في معاهدة الجزيرة الخضراء (Algesiras).

ماعدا البيعة والتجنيد العسكري أو شبه العسكري، العلاقة محدودة جدا يطبعها الخوف من السلطة التي يصل إلى حد الكراهية للولاة والقواد. وهي كراهية لم تكن تصل إلى السلطة العليا : السلطان، لمكانته الدينية وانتمائه للنسب الشريف.

3. علاقة السلطان بالعائلة

الظاهرة التي لم تكن في صالح الدولة، ولعلها اتفقت ولم تختلف في كثير من الدول المغربية – والدولة العلوية من بينها – هي محاولة الانقلاب في داخل العائلة ضد السلطان الحاكم ورغم أن معظم السلاطين عُيّنوا بطريقة شرعية هي البيعة واختيار لولاية العهد في حياتهم أكبر الأبناء سنا أو الأخ أو ابن الأخ، فإن الطريقة التي كانت تؤخذ بها البيعة، وهي طريقة سلطوية، كانت تشجع بعض الأبناء أو الإخوة على الدعوة لأنفسهم ونقض البيعة لواليهم أو أخيهم. ولو كان في مثل قوة مولاي إسماعيل. وغالبا ما كانت تفشل، أو تنجح مؤقتا في بعض المناطق دون أخرى. وفي الغالب ما كانت تصاحبها ثورة أو سند قبلي أو عسكري. ولكنها على كل حال كانت تشغل السلطان عن مهماته الأساسية في الحكم، وتضاعف من مشاكل انعدام الأمن، والانقسام بين القبائل – وحتى المدن كما حدث في فاس عدة مرات – بين المحافظين على الشرعية، والثائرين عليها. وقد تعدى الأمر أعضاء الأسرة إلى بعض المدعين الذين أحدثوا فتنة مصطنعة في البلاد مثل جيلالي الزرهوني الذي ادّعى أنه ابن السلطان الحسن الأول، وأنه الأجدر بالسلطة، وزاد في زعزعة نظام الحكم في عهد عبد العزيز، كما مهد للسيطرة الفرنسية على المغرب ولم يقض عليه إلا السلطان عبد الحفيظ بعد أن ضعفت شوكته، وتخلى عنه الفرنسيون والإسبانيون، وقد مكن شركاتهم من مناجم الحديد في الريف.

من أمثلة هذه الظاهرة محاولة انقلاب ابن محرز – ابن أخ مولاي إسماعيل – عليه وقد فشل رغم هزيمته فقد حاول الدعوة لنفسه مرة أخرى. ثم ثورة محمد العالم ابن السلطان سنة 1703 وثورة ابنه الآخر أبو نصر في اقليم سوس. وقد قُتلوا جميعهم.

وعمّت فوضى مدّعي الملك بعد وفاة إسماعيل. فقد أصبح «عبيد البخاري» الذين اتخذ منهم جيشَه، يحكمون في الدولة، وينصفون هذا السلطان أو ذاك ثم

يعزلونه وربما قتلوه. وبذلك أساءوا إلى الدولة من حيث أراد آسماعيل أن ينظم الجيش بهم. ويجعلهم في حماية الدولة بدلا من الاعتماد على المتطوعين فقط.

حتى بلغ عدد الذين بايعوهم بالملك ثم عزلوهم تسعة أمراء، كان أولهم أحمد الذهبي وكان آخرهم عبد الله والد السلطان محمد ابن عبد الله.

وحتى في عهد السلطان الصالح محمد بن عبد الله ثار عليه ابنه يزيد بمساعدة بقايا «عبيد البخاري».

والأمر لم يختلف في عهد مولاي سليمان الذي ثار عليه أخوه هشام. كما ثار عليه قبل ذلك مسلمة.

وآخر هذه المآسي التي كانت أحيانا تدمر الدولة هي انقلاب عبد الحفيظ على أخيه عبد العزيز في وقت كانت الدولة في مهبّ الرياح.

وتؤكد هذه الظاهرة انعدام الوعي بمفهوم السلطة. وخضوع بعض أبناء السلاطين وإخوانهم لتلاعب بعض رجال السلطة وزعماء القبائل الذين يناصرونهم ويحاربون معهم السلطة الشرعية.

4. علاقة المغرب بالتطورات العالمية علمياً وتقنياً وعسكرياً

يمكن أن نلخص هذه العلاقة بأنها كانت سلبية إلى درجة كبيرة. بالرغم أن المغرب كان من أقرب البلاد الإسلامية والعربية إلى أوروبا، وبالرغم من الاتصالات التي بدأت مبكرا منذ عهد السعديين، وخاصة منذ مولاي إسماعيل في عهد العلويين : كانت اتصالات تجارية واستعمارية وعسكرية ومدنية. وواصل الأوروبيون : الأنجليز والإسبان بالأخص مفاوضات تجارية وعسكرية أحيانا. بالرغم من كل ذلك لم يكن المغرب يحاول أن يستفيد مما يقدمون من خدمات

تخوفا منهم كأعداء، وفكريا لم تكن السلطة المغربية تميز بين مصالح المغرب، ومصالح الأجانب في التطور والتنمية فيما يقدمون من اقتراحات. ولكن السلطة المغربية كان يمكن أن تستفيد من أساليبهم التقنية لتكوين مدارس يتعلم فيها الشباب ليصلوا إلى درجة القدرة على التعامل مع مخاطبهم.

ما كان ينتظر في القرن الثامن عشر ولا حتي في القرن التاسع عشر بعد نكبة إِسلْي وتطوان أن يتقدم العدوّ – وقد أصبح عدوا واضحا – بتقديم مساعدات إصلاحية تبتدئ بالتعليم والتكوين. ولكن كان ينتظر من السلطة التي تعرفت على الخصم، أن تستفيد من أساليبه، وأن تفتح فكرها على التعليم والتقنيات المدنية والعسكرية.

حاول مولاي الحسن إرسال بعثات إلى أوروبا، ولكن الخطأ أنه ابتدأ من أعلى. ولو أنشأ بدلاً من هذه البعثات مجموعة مدارس ابتدائية وتقنية، كما فعل محمد علي في مصر، لكانت نتائجها غير نتائج البعثات العلمية.

وقد ابتدأ المنصور السعدي محاولة الاستفادة من الضباط الأتراك ولم تكن النتائج سيئة. ولكن اللعنة التي كانت تصيب المغرب هي عدم الاستمرار. فمشاريع المنصور توقفت بعد رحيله، ومشاريع الحسن الأول أجهضت برحيله، بل في حياته.

ولذلك كانت معاهدة الحماية منطقية، وهي تقترح إدخال إصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية.

نفس الجهل بواقع الأمر تميز به نظام الحكم الذي كان يعيش في العصور الوسطى لا صلة له بالتطور. نفس النظام الذي كان يعيش عليه عهد مولاي إسماعيل كان يعيش عليه المغرب في عهد مولاي عبد العزيز.

محاولات مولاي إسماعيل في تنظيم الجيش وتكوينه كانت رائدة، ولكنه اعتمد على جيش من العبيد، وليس جيشاً من المأجورين، ومحاولات جيدة قام بها مولاي الحسن في تصنيع السلاح، ولكنها فشلت وللأجانب دور في إفشالها، لأنه بنجاحها كان يمكن أن يستغني عن شراء بعض الأسلحة من الدول الأجنبية. ومحاولات قام بها لتكوين الضباط، ولكنها فشلت أيضا لأن حياته لم تسعفه لإكمال مشروعه.

5. علاقة الدول الاستعمارية بالمغرب

ربما كان المغرب في مؤخرة الدول التي تعرضت للاستعمار في القرن العشرين، التي اصطدمت بسببها الدول الاستعمارية الكبرى، وخاصة : انجلترا وفرنسا واسبانيا وألمانيا وإيطاليا. وهي الدولة التي كاد الخلاف في شأنها أن يُؤدي إلى حرب عالمية عدة مرات. وهي الدولة التي عقدت بسببها مؤتمرات دولية منها مؤتمر مدريد ومؤتمر الجزيرة الخضراء، ومؤتمرات ثنائية منها : مؤتمر فرنسا – انجلترا، ومؤتمر فرنسا – إسبانيا، ومؤتمر فرنسا – ألمانيا. وربما هي الدولة الوحيدة التي زارها إمبراطور دولة عظمى هو غيلوم الألماني Guillaume II ليؤكد وجود ألمانيا في البلاد التي صممت فرنسا على احتلالها. وقد كانت زيارته لطنجة سنة 1905. وأهمّ ما فيها هو تمتين الصلة مع المغرب وتأكيد سياسة السلطان واستقلاله، الشيء الذي وضع تطلع فرنسا لاحتلال المغرب في حرج، واضطرت إلى عقد اتفاق مع ألمانيا لتمنحها قطعة من الكونغو ترضية لها بعد أن وجدت ألمانيا نفسها معزولة عن الدول الاستعمارية الأخرى ومنها : انجلترا وإسبانيا، وقد سبقت فرنسا إلى عقد اتفاق معها لتصفية مشكلها معها، ثم إن ألمانيا هي الدولة التي أصرت على أن ترسل طرّاداً عسكرياً إلى أگادير سنة 1911 لمزيد من مناكفة فرنسا بعد أن أصبحت قاب قوسين أو أدنى من عقد

معاهدة الحماية. وإرسال هذا الطرّاد كاد أيضا أن يعجل بالحرب العالمية الأولى، لولا الدول التي لا تريد أن تغامر بحرب في سبيل ضمان احتلال فرنسا للمغرب.

العلاقات الخارجية مع المغرب اتخذت طابعا حادا مع كل الدول وفي جميع المراحل، وفي مقدمة القضايا التي اتخذت فيها طابعا حادا احتلال سبتة ومليلية، واستمرار هذا الاحتلال رغم الجهود التي بذلها المغرب لتحريرها، مما كان يعقّد العلاقات مع إسبانيا، ومن أسباب تعقيد هذه العلاقات معركة إِيسلْي التي انهزم فيها المغرب، ومعركة تطوان التي كانت نتيجة الاستمرار في احتلال سبتة والاصطدام مع القبائل التي حاولت تحرير المدينة عبثا. ومن القضايا الهامة في توتّر العلاقات : احتلال الشواطئ الأطلسية من طنجة حتى طرفاية، ومحاولة المغرب على فترات متعددة تحرير هذا الشاطئ أو ذاك – من انجلترا وإسبانيا والبرتغال – ومنها أيضا إنشاء مركز تجاري انجليزي في شاطئ الصحراء واتخاذه وسيلة للتسرب إلى الصحراء وإنشاء علاقات تجارية مع بعض زعماء القبائل في غيبة عن السلطة المغربية. وإقفال هذا المركز ودفع تعويضات مالية للتجار الذين حاولوا استغفال السلطة المغربية واستغلال المركز تجاريا في الظاهر وسياسيا في الواقع.

ومن أسباب التوتر التي أدت إلى التدخل الأجنبي التجارة الخارجية. فقد كان القناصل يحمون التجار، ويطالبون الدولة تحت التهديد بأن تبيعهم المواد الستراتيجية كاللحوم والحبوب والصوف، ولو كان المغرب يعاني المجاعة. وكان السلطان يخضع تحت الضغط للاستجابة لمطالب القنصل تحسبا لتدخل عسكري.

وأخطر مظاهر التدخل الذي كاد يسلب السيادة من الدولة المغربية مشكلة الحمايات التي فرضت على المغرب. ونتيجة للحماية التي كانت تمنح لسبب ولغير

ما سبب للمغاربة، فتحررهم من تنفيذ قوانين بلادهم، ومن دفع الضرائب، ومن الخضوع للعدالة المغربية. وقد كانت الدولة من عهد محمد بن عبد الرحمان تجد نفسها في حرج لأن كثيرا من المحميين يعصون الدولة ويسببون اضطرابا في سير الحياة العامة. ومن أجل ذلك طالب الحسن الأول بعقد مؤتمر مدريد الذي لم يحل المشكلة ، وطالب السلطان عبد العزيز بعقد مؤتمر الجزيرة، ولم يجد نفعا في التخفيف من حدة الحمايات القنصلية.

ومما يدخل في باب الحماية، حماية الطائفة اليهودية، ومطالبة الجمعيات اليهودية في إنجلترا من ولاة الدولة معاملة اليهود معاملة خاصة بحيث لا يطبق عليهم القانون العام. واتخذت قضية اليهود ذريعة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية.

وقد بلغ أمر التدخل الأجنبي بالقنصل الإنجليزي وِلْيام كرْبي كْرين أن طالب الحسن الأول بتقديم تعويض مالي باهظ بسبب مقتل مدير إحدى الشركات، وهدده بتنفيذ مطالبه في مدة 24 ساعة وإلا تدخلت الدولة تدخلا عسكريا. ولم يسع الحسن الأول على هبته وشجاعته إلا أن يلجأ إلى الفقهاء ليقرأوا دليل الخيرات في ليلة كاملة، أنقذه الله من التهديد، بالموت الفجائي للقنصل الانجليزي قبل انتهاء مدة ا لإنذار – واعتبر ذلك كرامة – كان ذلك سنة 1886 !

ومن التدخلات الخطيرة المتعلقة بالتعويضات أيضا ما قام به القنصل الألماني، رغم أن مركز ألمانيا كان أضعف من الدول الأخرى، ومن ذلك كان القنصل طاطنْباخ، يهين الدولة ويهددها ويفرض – بحكم منه – عليها تعويضات باهظة لمجرد اعتداء يزعم أنه حدث على جاسوس ألماني، كان يعيش في الدار البيضاء ويظلم المتعاملين معه، ويخالف قوانين الدولة ويشتري العقارات بغير إذن، وكان ذلك ممنوعا على الأجانب. وكذلك بفرض مقتل أحد الألمانيين في آسفي. وكان كل منهما يخترق القانون ويتعامل مع المواطنين معاملة سيئة.

وبسبب ما حدث لهما انتقل القنصل إلى عين المكان ـ آسفي ـ وطالب الدولة بمنح تعويضات باهظة لا قِبَل للمخزن بها. واشترط على السلطة المغربية شروطا مذلة: عَزْل العامل والقاضي الذي حكم في القضية ومعاقبتهما أمام الإشهاد. وقد ظل مدة طويلة يوتر العلاقات بين دولته والمغرب، ويفرض على الدولة شروطا مذلة.

ولا نطيل القول في عقد الصفقات بين الدولة على حساب المغرب كما سبق القول، ولا في النتائج التي أسفر عنها مؤتمر مدريد لسنة 1880 ومؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906 وتآمر الدول على المغرب لصالح الاحتلال الفرنسي للمغرب.

ولا نطيل القول كذلك في الظروف التي مهدت بها فرنسا لعقدها معاهدة الحماية، والظروف العسكرية باحتلال أجزاء من البلاد، واحتلال العاصمة، وتقديم الاتفاقية المحضّرة من طرف واحد مع أنها تحمل اسم المعاهدة، ولا في الاقتراحات – الإصلاحية – وفرض الاحتلال العسكري الذي تقرره فرنسا.

فكل ذلك تدخّلٌ سافر من دول أجنبية في سيادة الدولة. وقد انتهى هذا التدخل بالقضاء على هذه السيادة رغم ما تزعمه الحماية من المحافظة على سيادة السلطان وحمايته من كل أذى.

ومن مظاهر التدخل الأجنبي المقدمة للمغرب أن الغرامات التي كانت تفرض عليه، تفرض الدول الأجنبية أن تسدد بقروض من بنوكها، وتضمن هي هذه القروض بفوائد باهظة. ولكنها تستخلص القروض بنفسها من مداخيل الجمارك. فيصبح مندوب الدولة والبنك والشركة مقيما في إدارة الديوانية ليستوفي بنفسه القروض.

وقد أدى ذلك إلى إفلاس الدولة مما دفعها إلى الاقتراض من جديد، وأدى هذا الاقتراض إلى مزيد من التدخل الأجنبي، وكان من الأسباب التي فرضت الحماية.

من تدخلات القناصل والسفراء الذين كانوا يقيمون في مدينة طنجة في الشؤون الداخلية للبلاد نجد بالإضافة إلى ما تقدم :

– إجبار الدولة على إلغاء قانون احتكار التجارة في المواد الاستراتيجية، وذلك لتمكين الأجانب من تهريب هذه المواد ولو أدت إلى زيادة المجاعة وإقبار التجار المغاربة والدولة التي كانت تستفيد من حقوق التصدير.

– إجبار الدولة على أداء تعويضات باهظة على ما قد يحدث من سرقات أو ضياع لأموال أو بضائع التجار الأجانب أو المحميين المغاربة.

– إجبار الدولة على السماح للأجانب بامتلاك الأراضي الفلاحية والعقارات، وكان القانون يمنع ذلك.

– مطالبة الدولة بتغيير عمّالها وخاصة في الحدود الصحراوية الشرقية التي امتلكها الجيش الفرنسي.

– تهديد الدولة وتحميلها التعويض عما يزعم بعض الأجانب من ضياع مال لهم أو سرقته. ويقتضون من الدولة تعويضات باهظة إمعانا في خلق ظروف مالية سيئة للدولة.

6. مواجهة المغرب للتدخل الأجنبي

الذي يسجل للمغرب بمداد الفخر هو أنه واجه التدخل الأجنبي كلما كان احتلالا عسكريا. فقد حرر مولاي إسماعيل طنجة، وحرر بعض الثغور الأخرى، وحرر الملوك بعده العرائش التي احتلها البرتغال عدة مرات وحرروا سَلا قبل ذلك وحرروا الشواطئ الأطلسية جنوب الدار البيضاء وحتى الصحراء وحرروا وَجْدة وبني يَزْناسَنْ بعد معركة إِيسْلي. وحرروا تطوان بأموال باهظة، كانت نكبة سياسية ومالية للمغرب. وسببا في التدخل المالي، وفرض السيطرة الشخصية

على إدارة الجمارك التي كانت إسبانيا تأخذ جزءاً مهماً من مداخيلها لاستيفاء القروض وفوائدها.

وإذا كان مما يكتب في صحيفة الدولة العلوية أنها حافظت على وحدة المغرب واستقلاله، رغم الظروف غير المواتية التي عرفها العالم، ـ والمغرب في المقدمة – في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وخاصة منذ احتلال الجزائر، وبعد معركة القراصنة في البحر الأبيض. فقد تأجل احتلال المغرب اثنين وثمانين سنة بعد احتلال الجزائر، ونحو واحد وثلاثين سنة بعد احتلال تونس. ولعل الفضل في هذا التأخير يعود إلى ما قدمناه من اختلاف الدول حول المغرب، ومن الصراع حول المستعمرات الإفريقية كمصر، وكونْگو وغيرها من البلاد التي احتلتها هذه الدولة أو تلك.

ولكن إخفاق الدولة المغربية في تحرير سبتة ثم مليلية ابتداء من القرن الخامس عشر، ثم الصحراء الشرقية ابتداء من سيطرة فرنسا الكاملة على الجزائر، وخاصة منذ عهد الحسن الأول، لا يمكن أن يغتفر رغم الجهود التي بذلها بعض الملوك كالسلطان إسماعيل، والجهود التي بذلتها القبائل في عهد عبد الرحمن بن هشام وابنه محمد.

إذا كان المغرب هو البلد الوحيد الذي تأخر استعماره حتى سنة 1912، فإنه البلد الوحيد الذي بدأ استعمار مدينتين منه – باستمرار – منذ القرن الخامس عشر. واستعمرت صحراؤه الشرقية. ولم يستطع حتى الآن تحرير المدن ولا الصحراء.

7. هكذا فُرضت الحماية على المغرب في ظروف حافلة بالمشاكل الداخلية والخارجية التي عاناها المغرب. ولم يكن مطلقا في استطاعة المغرب، وظروفه هي ما رأينا، أن يعيد للدولة سلطانها وللشعب وحدته وكيانه. وقد عجز كل الملوك

وخاصة في القرون الثلاثة الأخيرة، أن يجنبوا المغرب معظم مشاكل الثورات والتمردات والحروب والتدخلات الخارجية بالأخص التي كانت تستغل الوضعية الداخلية فتزداد حدة وصرامة وتكالبا على المغرب.

وقد كان من شأن تلك الظروف أن تجعل المغرب نهبا لاحتلالات من دول خمس على الأقل، وكان يمكن أن ينضاف إليها دول ممن حضرت مؤتمري مدريد والجزيرة. وكان من حسن تصرف التاريخ أن يهيئ للمغرب وسيلة خطيرة لإنقاذه أدت مهمتها وانصرفت هي «الحماية».

معاهدة الحماية رغم النكبات والخسائر التي أصابت المغرب بسببها، ورغم رواسبها التي ما يزال المغرب يجترها، حددت خطر الاحتلال في دولتين هما فرنسا وإسبانيا بدلاً من بَلْقَنة المغرب بين عدة دول. ووقفت نزيف الانقلابات والحروب رغم اعتداءاتها على العرش المغربي قبل المعاهدة وبعدها. وتجلى اعتداؤها في إبعاد عبد الحفيظ أولاً، ثم في الاعتداء الخطير على العرش في شخص محمد الخامس بعد عقد المعاهدة بنحو واحد وأربعين سنة. وأوقفت نزيف العدوان على القبائل، وانتقام القبائل من الظلم.

ومن المؤكد أن الحماية رغم كل استغلالها للمغرب، أرضه وثرواته، رغم سيطرتها وإهانتها للشعب المغربي أهلت البلاد ليستمر نضال الحركة الوطنية، ونضال المجاهدين في الجبال والمدن من الأطلس والريف حتى الدار البيضاء وفاس والريف مرة أخرى. ورغم إذايتها للعرش ولمحمد الخامس وعائلته بالذات، فقد أهلت المغرب لاستغلال كل ذلك وتحقيق استقلاله بعد انقاذه من ثورات ما قبل الحماية.



رسالة غير معروفة
للسلطان محمد بن إسماعيل
إلى العاهل البريطاني جورج الثاني

عبد الهادي التازي

مرت المملكة المغربية، بعد وفاة السلطان المولى إسماعيل 1139-1727 بأزمة سياسية لم يشهد لها المغرب مثيلا من قبل في تاريخه العريض، فطوال ثلاثين سنة ظلت الحالة الداخلية على حال من الاضطراب والفتن أدت كما هو معلوم، علاوة على الخلل الشامل في جهاز الدولة، أدت إلى هجرة بعض رجال الفكر والعلم إلى جهات أخرى. ويكفي أن نعرف أن بعض المؤرخين المغاربة من أمثال الشيخ عبد الله گنون رأى من الفائدة لتأليفه «مدخل إلى تاريخ المغرب»[1]، وخلافا لسابقيه من أمثال الزياني والناصري وابن زيدان، رأى من الفائدة أن يحذف هذه الفترة من سرده، نظرا لكون الكتابة عن تلك الفترة كانت كتابات متضاربة أحيانا ومخجلة حينا آخر. وقد كان لها – أي هذه الفترة – الأثر السيء في كتابات مؤرخينا من الدول الشقيقة والصديقة، الأمر الذي حمل زميلنا الراحل شوقي ضيف على أن يبرز هذه الفترة التي كادت أن تعصف[2] بالدولة !

إن ازدهار الدولة أية دولة، إنما يتم عندما تتوفر الدولة على أسباب الأمن والاستقرار في الداخل. عند ذلك فقط يكون لها صوتها وصيتها في الخارج، بمعنى أنه من غير الممكن أن تحظى أمة من الأمم بمركز مرموق خارج حدودها إن لم تكن قوية عظيمة متراصة داخل حدودها، وهكذا كنا نلاحظ أن مكتسبات المغرب على الصعيد الخارجي طوال العقود الثلاثة التي نحن بصدد الحديث عنها كانت مكتسبات هزيلة إن لم تكن معدومة وهو الأمر الذي كان وراء اهتمامي بأمر هذه الفترة القلقة التي لم تقتصر مظاهر الضعف فيها على الساحة الوطنية، ولكنها تجاوزتها إلى الساحة الدولية فخَفَتَ صَيت المغرب في البلاطات الأوروبية، وفي الدولة العثمانية كذلك بما كانت تشمله من إيالات أو ولايات.

نحن لا ننسى الكلمة التي قالها اصْطيفان اگْسيل Stefan Gsell في «تاريخ إفريقيا الشمالية القديم» عندما شبه الملك ماسينيسا الذي عاش قبل الميلاد بنحو قرنين، شبَّهه بثلاثة ملوك لاحقين : يوسف بن تاشفين، وعبد المومن، ومولاي اَسماعيل.

المولى إسماعيل هذا توفي في التاريخ المذكور1139هـ=1727م، وترك في صدر ما ترك إرثين اثنين ثقيلين.

الإرث الأول : «جيش البخاري» الذي أنشأه وهو بصدد ترتيب البيت المغربي الذي كان في واقع الأمر سبعة مغاربة إن لم يكن أكثر. وهو بصدد أن يحرر الثغور المغربية من الإسبان والإنجليز والبرتغال، حيث قرر إقصاء هذه الدول من الثغور بواسطة جيش البخاري الذي أشرنا إليه.

هذا الجيش الذي ظل مفخرة للمغرب وهو يشهد وحدته وتوحيده على كلمة سواء، بالرغم من بعض الانزلاقات التي لم يكن هناك مناص منها عندما كان الأمر يتعلق ببسط الأمن وضبط الاستقرار في البلاد.

الإرث الثاني مما تركه المولى إسماعيل هو ذلك العدد من الأبناء الذي أصبح المتنورون منهم يتنافسون على الحكم معتمدين في ذلك على الجيش، على ديوان العبيد، إذا شئت أن تقول.

وهنا وقبل أن ندخل في التفاصيل نشير إلى المشكل الأول وهو تدخل الجيش في أمر سياسة البلاد، هذه المشكلة التي أناخت بكلكلها على المغرب طوال تلك المدة. لأن نظرة الجيش لم تكن دائما واحدة حول اختيار هذا الأمير أو ذاك ! ولأن تطلع بعض القادة في الجيش في السياسة يعتبر من العناصر المؤثرة في خلق البلبلة في البلاد بعد أن كان هذا الجيش العنصر القوي في استتباب الطمأنينة والاستقرار.

وقد دخل المغرب التجربة الأولى في الحكم مع الأمير الأول الذي رشح لقيادة البلاد : وهو المولى أحمد الملقب بالذهبي لأنه كان معطاء، يصرف على الجيش بدون حساب، وقد رأى وبإيعاز من قادة الجيش أن يصفى بعض الولاة والعمال الذين كانوا محل ثقة عند والده.

ولكن الأمر انتهى إلى تنحيته وتنصيب أخيه المولى عبد الملك الذي ظهر منذ البداية على أنه غير كفء لدى شريحة أخرى من الجيش، فاستبدل بالأمير المولى عبد الله الذي نعرف عن نفوذ والدته الزعيمة الشهيرة خناثة بنت بكّار التي جابت الشرق، وكانت لها مراسلات مع عدد من ملوك أروبا.

جلس المولى عبد الله على أريكة الحكم ولكن ليبدل أربع مرات متوالية بإخوة له سابقين ولاحقين.

وفي إحدى تنحيات المولى عبد الله عن الحكم، تولى الأمير المولى علي بن إسماعيل الذي جرؤ على إلقاء القبض على تلك السيدة الفضلى خناثة بنت بكار وهي من هي على ما أشرنا : زوجة إسماعيل ووالدة المولى عبد الله وسيصبح حفيدها سيدي محمد هو الملك محمد الثالث. ألقوا القبض عليها بحجة أنها تعرف المخابئ التي يوجد فيها بيت المال.

وقع هذا قبل أن نشهد تنافس أميرين آخرين على الحكم هما : المستضيء بالله، وزين العابدين آتيي الذكر.

دعونا نَبقَ مع الأمير الذي ظهر على الساحة، وهو محمد بن عريبة الشاوية الأصل، هذا هو الذي سيعرف في التاريخ بلقب (محمد الثاني) بعد أن كان محمد الأول هو محمد بن الشريف أخو السلطان مولاي الرشيد ومولاي اسماعيل.

محمد الثاني رفع شعاراً جديداً، يحمل رهانا جديدا... بعد أن نال ترشيح الجيش له، وقد قام رهانه على ثلاثة مبادئ.

الأول : إسقاط المكْس عن المواطنين فلا ضريبة بعد اليوم !

الثاني : الاعتماد في تسيير الدولة على الأموال التي تأتيها مما يفرض على الصادرات والواردات في الموانئ.

الثالث : ما يتقاضاه السلطان في شكل «فديات» من الدول الأخرى مقابلة إطلاق سراح بعض الأسرى الذين كانوا يقعون في قبضة المجاهدين المغاربة. كنتُ أتحرك بين الفينة والأخرى من أجل البحث في الأرشيف الأجنبي عن صدى هذه الأخبار المغربية هناك.

ومن خلال كل تلك الجولات كانت شكوانا تتزايد، كنا نشعر بالخلل، نشعر بالحاجة الماسة إلى ترتيب بيتنا كما قلت منذ البداية.

ظللتُ أعيش مع «الثلاثين سنة» التي أعقبت نهاية السلطان المولى إسماعيل : سبعة سلاطين على أقل تقدير مرورا بالساحة. لم يظهر منهم ظهورا نسبيا سوى القليل، وأنا أعتمد في هذا الحكم على عنصرين اثنين لا ثالث لهما.

أولاً العُملات التي خلفها الملوك والتي أصبحت اليوم محل دراسة وعناية من لدن المهتمين بأمر العملات، وأذكر هنا في صدر الباحثين دانْيال أوسْطاشْ Daniel Eustache.

ثانياً : المراسلات التي خلفها أولئك السلاطين وخاصة تلك المراسلات التي كانوا يتوجهون بها إلى ملوك أو رؤساء الدول الأخرى مطالبين بتسوية بعض القضايا.

وفي هذا الصدد وعلى هذا الأساس وجدنا القليل والقليل جدا من تلك الخطابات، وهكذا فبصرف النظر عن السلطان أحمد الذهبي والسلطان المولى عبد الله، لا نكاد نجد سوى محمد الثاني المقصود بالحديث اليوم.

ومحمد الثاني هذا يختلف مؤرخو الأمس القريب حول تاريخ بيعته ومدة حكمه، وهم أي مؤرخو الأمس لا يعرفون له مراسلة مع الخارج ! وبالتالي لا يذكرون له عُملة، بل أن أوسْطاشْ سالف الذكر ينص على أنه لا عملة له.

وباختصار شديد سأرجع في ترجمته ليس للزياني وليس للناصري ولكن إلى القادري في «نشر المثاني» الذي نلخص ما قال عنه في هذه الكلمات الموجزة التي تفيد :

أن أهل فاس بايعوا محمد ابن عريبة[3] (محمد الثاني) في آخر ربيع الأول من عام 1149هـ وأجمعوا على عدم قبول دعوة مولاي عبد الله وكان مختفيا بينهم لأسباب ذكرها القادري.

وهكذا – يقول القادري – نودي بفاس ببيعة السلطان الجليل، «ذي القدر الكبير أمير المؤمنين أبي عبد الله، الغالب بالله، والمتوكل عليه سيدي محمد ابن الخليفة الكبير المجاهد في سبيل رب العالمين أمير المؤمنين المنصور بالله أبي النصر مولاي إسماعيل ابن السلطان مولانا الشريف الحسني السجلماسي، واجتمع أهل المدينتين : فاس الإدريسية والجديدة المرينية على بيعته فكتبت له البيعة بفاس، وجعلت في خزانة مولانا إدريس، ونودي بذلك في سائر البلاد المجاورة لها». وكأني بالقادري ينقل نص البيعة المكتوبة للملك محمد الثاني.

قال : وبعث الخبر إلى عبيد «مَشْرع الرّمل»... وكان هذا يعني أن السلطان بويع من لدن أهل فاس حيث جعلوا جيش العبيد أمام الأمر الواقع. وحيناً ألقى سيدي محمد القبض على قائد أخيه أول جمادى الثانية. والمهم أن نذكر أن الخبر

لما وصل إلى «مَشْرْع الرمل» أيد الفريق المحسوب على سالم الدكالي الذي كان السلطان قد قتله بينما خالف فريق آخر، إلى أن آل الأمر إلى المصالحة والإجماع على بيعة محمد الثاني يوم 18 جمادى الثانية.

وطلع السلطان الجديد إلى فاس الجديد ودخل دار الملك فيها ومعه «جيش الودايا». وتحرك من هنا إلى دار الملك بمكناس يوم 21 من الشهر، حيث اكتشف أن بيت المال فارغ من المال الذي كان يعتمد عليه في تسيير شؤون الدولة، لقد كان أخوه المولى عبد الله أخفى – كل ما يتصل بالمال الذي كانت البلاد في الحاجة الماسة إليه.

ويمكن أن نتصور حالة الأمن بالبلاد في هذه الأثناء التي اختلط فيها الحابل بالنابل حيث عم النهب وانقطعت الميرة في المدن. وانضاف إلى كل هذه المحن أن البلاد أمست تشكو من شحة الأمطار.

في هذه الظروف أُرتبُ الرسالة التاريخية التي وجهها الملك محمد بن عريبة أو محمد الثاني إلى الملك جورج الثاني في التاريخ المذكور.

ونحن نعلم مع هذا أن الملك محمد الثاني لم يكن أجرى في أيام ولايته مَكْساً على ما أسلفنا ولا طلبَ معونة من أحد، لا في حاضر ولا باد، كما يؤكد القادري.

وقد اجتمع عليه في تاسع ذي القعدة 1149هـ «العبيد» و«الودايا» وأهل فاس وسائر قبائل الغرب. لكن الخلاف لم يلبث. ووقف البربر إلى جهة مولاي عبد الله، والعبيد لجهة أخيه سيدي محمد، وعاد السلطان لفاس حيث عهد إلى عاملها الشريف عبد المجيد بوطالب بالتحقيق في أمر ذخائر مالية مدفونة في بعض الجهات. الأمر الذي مكنه فعلا من الحصول على ما مكّنه من إعادة الكرة على خصومه في منتصف المحرم من عام 1150 حيث كان يحاول إرجاع طاعة المتمرّدين عليه.

وكان ما كان مما لستُ أذكره   فظن شرّاً ولا تسأل عن الخير !

لقد أصبحت البلاد خرابا، وعاد سيدي محمد لمكناسة واستقر بها والمغرب على وضع اجتماعي لا يحسد عليه، وارتفعت الأسعار فبلغ القمح، بقول القادري نحو ثلاثة أوراق ونصف للصاع النبوي. وخلت فاس من السكنى نحو الثلثين.

وتحرج الوضع الغذائي حيث رأينا أن بعض الدول المجاورة (في أوروبا) تغتنم الفرص لتبيع للأهل ما يحتاجون إليه من زرع، حيث بلغ سوم القمح في هذه المدة ست أوراق للصاع النبوي.

لقد بلغ الذهول بأهل فاس إلى حد أن رَكْب الحجاج عاد من رحلته دون أن يعلم به أحد ! مع أن العادة جرت في فاس على الخروج لاستقبال الحجاج والتبرك بهم.

وقد شاهدت مدينة فاس في أواخر هذه السنة 1150، أحداثا «مخزنية» بسبب وشايات مارقة وصلت للسلطان سيدي محمد بن عريبة ذهب ضحيتها بعض الأبرياء ممن تحسَّر على فقدهم صاحب «نشر المثاني» وكان من بينهم الأمير مولاي سليمان الذي تشوش أخوه سيدي محمد من مَقْدمه لفاس مصحوبا بعدد من العبيد[4] لا سيما بعد أن صرع هؤلاء العبيد صاحب المظلة وكان من أخواله منتسبا لقبيلة الشاوية.

إلى جانب هذا وجدنا أن ابنا تاسعا من المولى إسماعيل هو مولاي المهدي، يدعو لنفسه بمدينة سلا، فيوافقه أهل المدينة وينضاف إليهم أهل الرباط وآل الصبيحي من بني حسن.

وفي ترجمة القاضي محمد يعيش الزرهوني، يذكر القادري أن السلطان سيدي محمد بن اسماعيل بلغه أن أحدهم لطم هذا القاضي فأمر بقطع رأس هذا

الأحد، وتعليقه على باب الفتوح من فاس قبل أن يقوم «عبيد الرمل»، أنصارُه بالأمس، بخلعه وبيعة أخيه المستضيئ بالله ! هنا تكثر الفتن ويقوم القلالي بالإجهاز على القاضي (يعيش) أوائل سنة إحدى وخمسين ومائة وألف.

وهكذا خلغ الجيش فعلا سيدي محمد بن عريبة يوم 29 صفر لأنه، على حد تعبير القادري، لم يجد ما يعطي العبيد من المرتب لهم في كل سنة.

وهنا أذكّر مرة أخرى بالرسالة التاريخية الموجهة منه إلى ملك بريطانيا. وقد وجه العبيد جماعة من «مشرع الرملة» إلى مكناسة، ودخلوا عليه في دار الملك وأخرجوه منها. ولم يجدوا ما ينهبون من الدار لأنه كان أسقط الضرائب والمكوس عن سائر أهل المغرب، وانقطعت الجبايا والهدايا عن دار الملك من سائر بلاد المغرب إلا ما يأتي من مراسي البحر أو ما يقبض من أهل الذمة، يقول القادري، أما الأعشار فقد كان العام جفافاً، فلم يكمل لأحد نصاب، وأما الزكاة فأكثر الأموال نُهب !

لذلك لم يجد سيدي محمد ما يقوم به مما يُرضي حياة الجيش، فخلعوه وبايعوا أخاه المولى المستضيء بالله الذي دخل دار الملك المرينية بفاس، يوم الجمعة سادس ربيع الثاني 1151.

ولما انتقل إلى مكناس وجد أخاه المخلوع سيدي محمد ما يزال سجينا فجرده وسائر عائلته مما كانوا يمتلكون من ذخائر وبعث به مع نسائه إلى تافيلالت وكان ذلك آخر العهد به[5].

فماذا عن أصداء هذا السلطان محمد الثاني في العالم الخارجي ؟ ذلك موضوع الحديث عن هذه الرسالة التي استعصى علي الوقوف عليها بعد أن علمتُ أنها توجد في الأرشيف البريطاني، لقد قيل لي : إن الورقة لا تحتمل المس، وبالتالي لا تتحمل التصوير. وقيل وقيل. لكني تمكنت أخيرا من الحصول على صورتها بمساعدة ابنتي (آس) التي أجدد الشكر لصبرها في المتابعة.

وهذا نص الرسالة مصحوبا بالصورة التي أرجو أن نحتفظ بها على ما وجدتها عليه حجما ومحتوى مع النص على أنها من أرشيف مكتبتي الخاصة حفظا للأمانة التاريخية :

بسم الله الرحمان الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العالي العظيم

عن الأمر العالي بالله المتوكل على الله،

الإمامي المحمدي الهاشمي الشريف الأفخم السلطان الأعظم

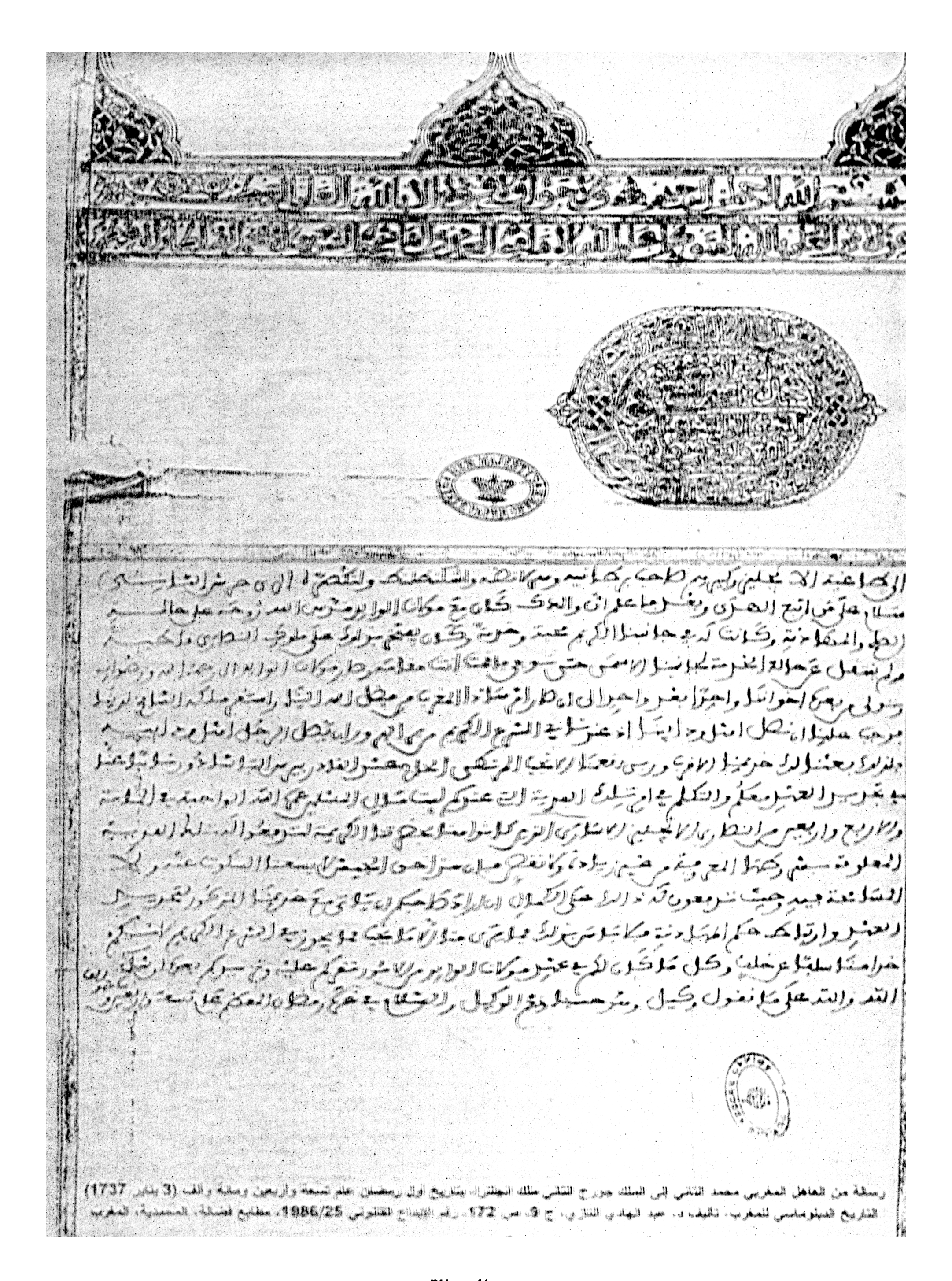
(الختم)

وهو طابع كبير على شكل بيضي على نحو ما كان الحال أيام السلطان المولى إسماعيل، ويوجد في دائرته : إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا، بينما يوجد داخل الختم : أمير المؤمنين محمد بن أمير المؤمنين إسماعيل ابن الشريف الحسني الله وليه ومولاه.

«إلى طاغية الإنجليز وكبيرهم صاحب برطانية وهولانْضَة واشْكُتْطلَنْظ ولِنْكَلَطِرة الري جُرْش الثاني. سلام على من اتبع الهدى، وبعد فاعلم أن والدك كان مع مولانا الوالد قدس الله روحه على حالة الصلح والمهادنة، وكانت له في جانبنا الكريم محبة وخدمة، وكان يفتخر بذلك على ملوك النصارى قاطبة. ولم ينتقل عن حالة الخدمة لجانبنا الأسمى حتى توفى فأقمتَ أنتَ مقامه وصار مولانا الوالد إلى رحمة الله ورضوانه. وتولى من بعده إخواننا واحدا بعد واحد إلى أن صار أمر هذا المغرب من فضل الله إلينا، واستقر ملكه الشامخ لدينا. فوجب علينا أن نصل أهل وُد أبينا إذ عندنا في الشرع الكريم من بر البرور أن يصل الرجل أهل ودّ أبيه. فلذلك بعثنا لك خديمنا الأقرب، وربي نعمتنا الأنجب المرتضي الحاج عبد القادر بيرس الباشادور نائبا عنا في تجديد العهد معكم

والتكلم في أمر الفدية التي عندكم لبيت مال المسلمين عمره الله، الواجبة في المائة والأربع وأربعين من النصارى الإنجليز الأسارى الذين كانوا هنا بحضرتنا الكريمة لتدفعوا تلك الفدية المعلومة بشروطها المعروفة من غير زيادة ولا نقص، فإن هذا حق الجيش لا يسعدنا السكوت عنه ولا المسامحة فيه، حيث تدفعون له ذلك على الكمال إن أراد صاحبكم أن يأتي مع خديمنا المذكور لتجديد العهد وارتباط حكم المهادنة فلا بأس بذلك، فما يرى منا إلا ما يحب مما يجوز في الشرع الكريم لأنكم خدامنا سلفا عن خلف، وكل ما كان لكم في عهد مولانا الوالد من الأمور نُقرّكم عليه ونزيدكم بعده إن شاء الله، والله على ما نقول وكيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، والسلام. في غرة رمضان المعظم عام تسعة وأربعين ومائة وألف.

(انظر صورة الرسالة في الصفحة التالية)



رسالة من العاهل المغربي محمد الثاني إلى الملك جورج الثاني ملك انجلترا، بتاريخ أول رمضان عام تسعة وأربعين ومائة وألف (3 يناير 1737)
التاريخ الدبلوماسي للمغرب، تأليف د. عبد الهادي التازي، ج 9، ص 172، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية، المغرب

نص الرسالة

هذا وفيما يتصل بالسكة على عهد هذا السلطان الذي كان ذا طموح كبير كما رأينا، نجد أن الأستاذ دانييل أوسْطاس يؤكد في موسوعته الكبرى حول العُملة على عهد العلويين، أنه لا يوجد أثر لعملته كما أسلفنا.

وهكذا فلم يطلع على أية قطعة من السكة. ولا أدري موقفه من قطعة العملة التي عثرنا على ظهورها في تأليف حديث لأحد هواة جمع النقوذ : هو الأستاذ محمد الداودي في تأليفه الموثق الذي يحمل عنوان "Monnaies médias"(1).

لقد أتى بقطعة لعملة مستديرة الشكل نقشت على دائرتها عبارة : (ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره). بينما نقش في داخلها : (أمير المؤمنين محمد بن أمير المؤمنين إسماعيل الحسني الله وليه ومولاه).

لم أقف على الوجه الثاني لهذه القطعة، ومن المفترض أن هذا الوجه يحمل التاريخ ومكان ضرب السكة.



المهم بعد هذا الموجز أن نقف على صفحة من الصفحات المنسية من تاريخ المغرب، صفحة غير معروفة في أرشيفنا وفي مصادرنا ولكنها موجودة في رفوف الخزانات الأخرى خارج المغرب.

أذكر جيدا يوما من أيام الله كان هو 1984/12/27 حيث سعدت بقضاء يوم كامل بمدينة فاس مع الملك الراحل الحسن الثاني، على حافلته الخاصة التي كانت تحتضن عددا من مستشاريه وأطبائه وحاشيته، وخصص هذه الحصة من الزمان رحمه الله للاستماع إلى مشروعي حول موسوعتي عن «التاريخ الدبلوماسي للمغرب».

أذكر أنه حينما جري ذكر الوثائق الضائعة من تاريخ المغرب، والمحفوظة إلى اليوم في الأرشيفات الأوربية والأمريكية والعثمانية، ألتمس أحد الحاضرين أن يتدخل الملك من أجل استرجاع هذه الوثائق إلى حظيرة الوطن. هنا سمعنا الملك يعلق على «الملتمس» بكلمته الصادقة الصريحة :

«احمدوا الله على أن الوثائق بقيت محفوظة هناك، وإلا لو اعتمدنا فقط على ما بمكتباتنا لما وجدنا تاريخا !»

وهنا تصدى رحمه الله ليضرب المثل بالعدد العديد من الوثائق المغربية الهامة من التي توجد في الجهات الأخرى من العالم، وبخاصة في حاضرة الفاتيكان مثلا وفي المتحف الفرنسي، وفي الأرشيف البريطاني والكنائس الإسبانية والبرتغالية والباب العالي إلخ.

فهل يحق لنا مرة أخرى أن نبعث من جديد مشروعنا لكتابة تاريخ المغرب الذي كان العضو الزميل الدكتور عباس الجراري قدم باسم لجنة كتابة التاريخ عرضا حول الموضوع إلى الجلسة العادية الثالثة بتاريخ 29 رجب 1411 - 7 يبراير 1991 وخاصة من ذلك التاريخ الذي يربطنا بالأمم الأخرى، هذا التاريخ الذي تتجلى فيه حضارة المغرب كاملة بما كان يقوم به المغرب من مبادرات رائدة لمساعدة الأمم الأخرى على النهوض ببلداننا، وما كان يقوم به من تدخلات لحماية وجود الآخرين وبناء استقلالهم وإرشادهم إلى الطريق الكفيلة بتقدمهم ؟

الهوامش

1) الطبعة الثالثة، كريماديس 1378 = 1958، تطوان 117.

2) «عصر الدول والإمارات»، طبعة أولى، دار المعارف، القاهرة، رقم الإيداع القانوني 1995/7483، ص 255-5539.

3) تنسيق، «نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والمثاني»، تأليف محمد بن الطيب القادري (القسم الثالث) تحقيق محمد محي، وأحمد التونسي موسوعة أعلام المغرب دار الغرب الإسلامي، ج 5، ص 2073.

4) دفن مولاي سليمان بروضة الشيخ سيدي أبي بكر بن العربي على مقرب من باب المحروق وباب المكتبة.

5) المصدر المذكور، الجزء السادس ومعه «تذكرة المحسنين بوفيات الأحياء وحوادث السنين» لعبد الكبير الفاسي، ابن زيدان : «الإتحاف» الجزء الثالث، ص 148، ط ثانية، تقديم عبد الهادي التازي، مطبعة إيديال – الدار البيضاء.

6) Edu, Serar, 1987, Casablanca, 02 Maroc, n° 1987/599, page 108.

إضافة : دانيال أوسْطاش Daniel Eustache خبير لدى بنك المغرب، مكلّف بدراسات النمّيات العربية. أصدر له بنك المغرب «الجامع في الدراهم الإدريسية والدراهم المعاصرة لها» وهو كتاب صدر في سنة 1970 برعاية بنك المغرب.

فاس عاصمة المملكة
منذ اثني عشر قرناً

عبد العزيز بنعبد الله

منذ اثني عشر قرناً بدأت فاس تُعمق في أحشاء الشمال الأفريقي جذورها الرائدة، حيث أرست المملكة الإدريسية دعامتَها العمرانية ومعالمها الاقتصادية وقوام بنيتها الفكرية، فتناثرت أبعادها من الشمال إلى أقصى الجنوب ومن الشرق إلى المحيط في فترات تبلورت خلالها كمنطلق رصين لحضارة وصلت الشرق بالغرب وإفريقيا بأوربا.

إن فاساً منطلق أول حضارة عرفها المغرب الكبير بعد القيروان كتحفة معمارية شرقية غربية، تواكبت فيها الأصالة العربية مع الأصالة الأمازيغية في ظل الإسلام، ريادة سليل الرسول، الفاتح الأكبر المولى إدريس.

نعم، إن المولى إدريس الأول هو الذي أسس مدينة فاس بين سنتي 172 و174هـ. وقد أبرز ذلك أقرب المورخين لذلك العصر : أبو بكر الرازي المتوفى عام 344هـ/955م، وسانده ابن فضل الله العُمري في «المسالك» عن ابن سعيد المغربي قاصرا المدينة على «عدوة الأندلس»، بينما أُسّست «عدوة القرويين»

حسب ابن الأبّار نقلا عن أبي الحسن النوفلي عام 187هـ/802م على يد المولى إدريس الثاني. وهي روايات تتظافر، لا سيما وقد عُثر على نقود إدريسية ضرب منها عام 189هـ/804م بفاس درهم لا يزال محفوظا في المكتبة الوطنية بباريس. كما يوجد درهم إدريسي آخر مسكوك بفاس في متحف «كاركوف» بروسيا يحمل تاريخ 185 هـ/801م. وقد أشار الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي في جغرافيته العامة إلى عام 185 هـ/801م كَسَنة محتملة لإقامة هذه الحاضرة. وقد سار المؤرخون على هذا النسق فلاحظ القلقشندي[1] أن فاساً مدينتان، إحداهما بناها المولى إدريس بن عبد الله وتعرف بعدوة الأندلس، والأخرى بنيت بعده وتعرف بعدوة القرويين. وقد هاجرت إلى فاس من الأندلسيين الربَضيين الذين أجلاهم الحكَم بن هشام عن قرطبة عائلات أوصلها عبد الملك الورّاق إلى أربعة آلاف، ودوزي Dozy («في تاريخ مسلمي الأندلس»، ج 1، ص 301، عام 1932) إلى ثمانية آلاف، وأنزلها إلى ثمانمائة فقط المؤرخ الفرنسي هنري طيراس H. Terrasse[2] انتجاعا للتوازن مع عدد الأسر النازحة من القيروان وهي ثلاثمائة أسرة، كان منها العَمَلَةُ والتجار، ومن الأندلسيين الفلاحون والمزارعون، ومن كليهما أشتات من رجالات الفكر والمعرفة ثم جاءت جامعة القرويين كأقدم جامعة في العالم لا تزال قائمة لحد الآن أسست عام 245 هـ فكان لها ضلع قوي في نشر الفكر الإسلامي بإفريقيا، كما كانت مهبط رواد المعرفة من سائر أنحاء القارة، حيث أصبح العلماء الأفارقة يفاخرون زملاءهم بأنهم خريجو «جامعة القرويين»، وقد توالت الخطابات والمراسلات والزيارات واستصدار الإجازات العلمية بين علماء فاس وتلامذتهم الأفارقة الذين اتخذوا من العاصمة الإدريسية قبلتهم الفكرية.

وقد أقيمت جامعة القرويين على يد أم البنين فاطمة الفهرية القيروانية، فكان هندامها المعماري صورة لوحدة الاتجاه، توازت فيه البلاطات مع القبة على غرار مسجد الشرفاء بفاس وجامع ابن طولون في القاهرة وجامعي بعلبك ودمشق

في الشام، ويظهر أن جامعة القرويين التي استقطبت طلبة إفريقيا لم تخل منذ البداية من بعض الطلبة الغربيين، وإن كان ذلك لم يتأكد بالنسبة للبعض مثل جيربير "Gerbert" الذي عين على رأس الكنيسة باسم البابا سيلفستر الثاني "Sylvestre II" عام 999م/390هـ وأدخل الأرقام العربية إلى أوربا ناقلا صورها العددية من فاس، وهي الأرقام التي سادت العالم اليوم باسم الأرقام العربية أو الغبارية.

وللمرة الأولى في عهد المولى إدريس الثاني برز في تاريخ القارة الإفريقية مسار من المغرب إلى الصحراء وما وراءها من بلاد التكرور والسودان نحو خط الاستواء، بعد أن التفَّتْ حول سليل النبوة – الذي دخل إلى المغرب فريدا وحيدا رفقة مولاه راشد – قبائل أمازيغ من أَوْرَبة أصحاب كُسيلة وجراوة حُماة الكاهنة وكتامة دُعاة الفاطميين وصنهاجة المرابطين ومصمودة الموحدين، ولم يكن لذلك نظير من قبل في تاريخ الإنسانية كما أبرزه ابن خلدون باندهاش وإعجاب.

وأمست فاس ملتقىً لشتى المذاهب السُّنِّيَّة حيث عرفت مذهبي الأوزاعي وأبي حنيفة قبل أن يستقر فيها مذهب إمام دار الهجرة، وكان الأوزاعي إمام أهل زمانه – كما يقول مالك – قد انتشر مذهبه في الشام نحو مائتي سنة (خطط الشام لمحمد كرد علي)، وكذلك في الأندلس قبل الأمويين («مدارك» القاضي عياض، ج 1، ص 66)، وظهرت النظريات الحنفية بأفريقية وفاس إلى القرن الرابع، وكذلك الفقه الشافعي على يد أبي جيدة الفاسي المتوفى حوالي 360هـ («سَلْوة الأنفاس»، ج 3، ص 93)، ولكن المذهب المالكي تركز وحده نظرا لمساندة الأدارسة الذين لم ينسوا لمالك معاضدته بيعة العلويين في الشرق، مما حدا المولى إدريس الأول إلى إسناد القضاء لأحد تلامذة مالك وسفيان الثوري وهو محمد بن سعيد القيسي[3]. وواصل المرابطون والموحدون دعم الرباط الوثيق بين حضارتي إفريقيا والأندلس والشرق، فوسع الأولون جامعة القرويين،

وعزز الآخرون «العقيدة الأشعرية» التي اتسعت شبكتها لتعم جزءا كبيرا من القارة. وقد عرفت فاس ظاهرة جديدة في العهد المريني عززت هجرة الطلبة الأفارقة إلى المغرب، وهي بناء أربعة عشرة مدرسة – هي عبارة عن أحياء جامعية ودور للطلبة الأفارقة إلى المغرب، وما زال الكثير منها قائما إلى الآن، ومفضل العذري صاحب الشرطة والحسبة بفاس هو أول من سَنَّ سُنَّةَ بناء هذه المدارس[4]، وقام ضدها محمد الآبلي شيخ ابن خلدون وابن بابا السوداني بدعوى تسببها في القضاء على ملكة العلم[5]، والظاهر أن مقصودهم هو المدرسة في مفهومها العادي لا دار الطالب، وتساوقت هذه العوامل لإضفاء طابع خاص على حاضرة فاس تبلورت مجاليه ومعالمه في معطيات جعلت منها منطلقا للفكر لا في إفريقيا وحدها، بل في دار الإسلام إلى ما وراء جبال «البرانس» شمالي الأندلس، فقد أكد المراكشي – وهو الذي عاش بالعراق («المعجب»، ص 221) – أنه لا يظن أنّ في الدنيا مدينة كفاس[6]، ولاحظ ابن سعيد المغربي أنه لم ير في الشرق والغرب ما يشبه رونق الأندلس في مياهها وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى ومدينة دمشق بالشام ولم ير ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتضييع إلا ما شُيّد في مراكش في دولة بني عبد المومن[7]، ووصف ابن خلدون فاساً بأنها «حاضرة مُلك بني مرين وكرسي سلطانهم حيث مقر الهدى، ورياض المعارف نضلة الندى، وفضاء الأسرار الربانية فسيح المدى»[8]. ووصف أبو رأس محمد ابن أحمد المعسكري الجزائري في كتابه «فتح الإله ومنته، في التحدث بفضل ربي ونعمته» النهضة العلمية بفاس في القرن الثالث عشر ملاحظا أنها «قبة الإسلام وخزانة الخزائن» (مخطوط في خع 2263 ك).

وخلص الشيخ محمد بن جعفر الكتاني من تحليلاته للتراث الفكري بفاس أنها «غربال العلم»[9]، ووصف «باديالبليش» وهو باي العباسي مدينة فاس بأنها «أثينة أفريقيا» تشبيها لها بعاصمة الفكر اليوناني[10].

وقد ألف «دلفان» كتابا نشر بوهران عام 1889م/1307هـ وهو «فاس وجامعتها والتعليم الإسلامي العالمي»[11].

ووصف فيها فاسا أيضا بأنها «أثينة أفريقا»، وأن جامع القرويين أول مدرسة في العالم (ص 81)، وكانت توجد بجانبها مائتا مدرسة حسب «مارمول»، وقد صنفت كتب لإبراز مركزية فاس بالنسبة للحضارة الإسلامية[12].

وكتب «شارمس» في كتابه «سفارة في المغرب» Ambassade au Maroc مؤكدا أن فاساً هي المدينة المقدسة الأولى بعد مكّة نظرا لأصلها وللدور المجيد الذي قامت به في تاريخ الإسلام، ثم لاحظ أنها كانت حقا العاصمة الفكرية والمعنوية للغرب الإسلامي (ص 255) ومعاهدها ومدارسها قد ظلت مدة طويلة أولى مدارس العالم، وفيها تبلور ما يسمي بالحضارة العربية التي انبثقت من المغرب لتشع على أوربا (ص 298)، وهذا الإشعاع قد تحقق يوم كانت فاس ومراكش ترسلان أشعتهما الوهاجة على قرطبة وإشبيلية وغرناطة طوال ثلاثة قرون، واستمرت الوصلة مع أوربا كلها عن طريق التبادل الاقتصادي، وحاول (لوتورنو)[13] الكشف عن سر هذه العبقرية فذكر أن شخصية الفاسي مكونة أصالة من عدة أجناس ؛ حيث أمد العربي حضارة فاس بنبله، والأندلسي برقته، والقيرواني بحذقه ومهارته، واليهودي بحيلته، والبربري بصلابته وصموده.

والواقع أن السر الحقيقي يكمن خارج هذه المقتضيات، وهو السر الذي جعل المغرب يحتفظ في ظل فاس طوال اثني عشر قرنا باستقلاله الكامل، بينما خضعت مختلف أجزاء العالم الإسلامي لشتى أنواع الاستعمار. وقد اعترف بهذه الحقيقة مؤرخون غربيون لاحظوا أن مملكة فاس ظلت موئل التراث الحضاري العربي والفكر الإسلامي دون أية شائبة، لأنها البلد الوحيد الذي لم يخضع للفرس ولا للمماليك ولا للعثمانيين، وانحصر الاستعمار الإيبيري في (جيوب) ساحلية منه أدت انتفاضة تحريرها إلى «معركة وادي المخازن» عام 986هـ/ 1578م، التي أوقف المغرب بانتصاره فيها لأواء الاستعمار البرتغالي في آسيا

والخليج العربي، كما اندرجت البرتغال من جرائها طوال ستين سنة ونيف ضمن المملكة الإسبانية، وتركز نفوذ سلطان فاس المنصور السعدي في أوربا وإفريقيا حيث خاطبت ودّه دول الغرب، وخاض غمار الدسائس الأوربية حتى اقترحت عليه أنجلترا احتلالاً مشتركا للهند كَدُومِنْيُون Dominion أنجليزي مغربي. وجاهد المنصور من جهة أخرى لنشر الإسلام في أقصى جنوب القارة الإفريقية، فهذه تِنْبَكْتو حاضرة «مالي» التي تأسست عام 494هـ/1100م كانت تؤدي بفاس علاوة قدرها ستون قنطارا من التبر (الذهب غير المسبوك) فأصبح المنصور السعدي بذلك أعظم أمير في العالم من حيث رصيده من العملة الذهبية[14].

على أن ملك مالي في العهد المريني وهو «منْسا موسى بن أبي بكر» كان قد وجه وفدا إلى أبي الحسن المريني من كبار مالي لتأدية طاعته[15]، وآل سكية قد بايعوا المنصور السعدي في نهاية الألف الهجرية[16]، و«تغازي» بالسودان من ممالك «سكية» قد خضعت لمحمد الشيخ المهدي والد المنصور السعدي[17] وورد ذكرها في رسالة المولى إسماعيل إلى ولده المامون خليفته بالصحراء[18] بأنها «محسوبة من جملة دَرْعَة ومعدودة من عمالتها، وكل من يتصرف في درعة كان يتصرف فيها».

وهكذا ضرب العرش المغربي ويضرب أروع مثال للتخطيط الرصين والتضحية القصوى في سبيل دعم الكيان الوطني وتحرير الأجزاء التي اغتصبها المستعمر المغير ولا يزال أذنابه يواصلون من خلال شعارات مقنعة الاستناد إلى رواسبه لتفتيت وحدة البلاد بالإجهاز على مقدراته.

وما المسيرة الخضراء سوى سورة حية لامتداد كفالة العرش المغربي منذ اثني عشر قرنا – وهو أقدم عرش لا يزال قائما قويم الأركان من عهد الأدارسة – وسهره على تراث الأجيال ومفاخرها الحضارية.

وعند قيام الدولة العلوية كانت أهم مراكز المغرب الساحلية في قبضة الأجانب، فكان الإنجليز يحتلون طنجة والبرتغال البريجة (الجديدة) وإسبانيا المعمورة «مهدية» وأصيلا والعرائش بينما كان الفرنسيون يمخرون عباب البحر بسفنهم الحربية بين سواحل الريف ومصبّ نهر الملوية، وكان نجم الاستعمار يظهر رويدا رويدا في سماء تلبدت بالسحب القاتمة واكفهرت لها قلوب الأمم المستضعفة.

هناك قيض الله للمغرب المولى الرشيد المؤسس الفعلي للدولة العلوية الذي بادر بعد امتداد نفوذه في الريف إلى دعم حوزته بتحصين مرسى الحُسيمة أو المزمة وحَجرة نكّور التي كانت مركز أول دولة عربية بالمغرب في القرن الهجري الأول وما لبثت الدولة الفتية أن طهرت غرب البلاد وجنوبها من الإمارات الطائفية التي اقتطعتها ومزقت وحدتها ويبدأ بذلك صراع عنيف بين المغرب والإنجليز الذين كانوا يساندون الخضر غيلان.

ثم جاء المولى إسماعيل فعبأ جميع قوي البلاد لإتمام برنامج التحرير الوطني فاستطاع في ظرف عقد من السنين أن يطرد الأسبان من المعمورة والعرائش وأصيلا، والأنجليز من طنجة. وكابد الأمرين في حصار سبتة التي يقال بأنه استمر 26 سنة ولم يكد يمر ربع قرن حتى أصبح المغرب موحدا وامتدت رقعته إلى مجاهل الصحراء وأخصب مناطق السودان حيث لم يسبق للمنصور السعدي نفسه أن وصل، واعترف المغرب أجمع بأن لها ملكا واحدا – كما يقول أندري جوليان – أقام ستا وسبعين قلعة في مختلف الأنحاء تعزيزا لاستقلال البلاد ودعما لوحدتها فأشع الإسلام وعمت الطمأنينة والرفاهية وعرف الشعب المغربي الوجه الحقيقي لهذه الدولة التي قامت على سنن الدين لصيانة الوطن المهدد وبعث الإسلام الحنيفية السمحة وانتشر العمران حتى أحصى رحالة فرنسي مائتين وخمسين مدينة عامرة – لا تقل الواحدة منها عن ثلاثين ألف نسمة

ورفرف التسامح بين المتساكنين من مسلمين وغير مسلمين حتى اعترف المؤرخ كويهلير بأن المولى اسماعيل كان «أعظم حماة الفرنْسيسْكان» في العالم.

وفي غضون ذلك كان الاستعمار يوالي مؤامراته ضد المغرب عن طريق التنافس التجاري تمهيدا للاحتكار الاقتصادي ثم السياسي وكان بعض أصحاب الأطماع يهرجون في الداخل والخارج ويحولون دون انصراف الدولة الكلي إلى مواصلة دعم الاستقلال في الداخل والخارج وبعد فترة من الاضطراب جلس المولى محمد بن عبد الله على إريكة العرش فأعاد الطمأنينة إلى البلاد وأحبط الأطماع التي حدت فرنسا إلى التوسع غداة معاهدة 1667 فحرر «البريجة» واستأنف حصار مليلية ونشر القلاع والحصون في الساحل وبني معقل «الصويرة» الاستراتيجي ومرساها فحال دون حركة التهريب والتسرب الأجنبي في الجنوب وفتح في نفس الوقت باب المبادلات مع أوربا في حدود ما يجنيه ميزان المغرب التجاري من فوائد وكان يصرف فيض العملة الأجنبية في جلب العتاد الحربي ومواد بناء السفن من السويد وانجلترا واستورد بعثة من الخبراء العسكريين الأتراك لتدريب رماة الجيش المغربي.

وبفضل هذه السياسة الدفاعية أمكن لمعاقل الساحل وبطارياتها أن تصد في ظرف سنة واحدة تقريبا غارتين شنهما الأسطول الفرنسي على كل من سلا والعرائش وكانت فرنسا قد دست أحد رجالها في الجنوب وهو «البارون سانطو» بين قبائل الشلوح يستفزها ضد العرش. وكان المولى محمد بن عبد الله أول من شجع الحركة التحريرية الأمريكية حيث سارع قبل الجميع إلى الاعتراف باستقلال الولايات المتحدة.

وقد قضى مولاي اليزيد سنتين في الكفاح من أجل تحرير سبتة وأقام ست عشرة قلعة جديدة في نقط استراتيجية وسلّح كلا منها بعشرين مدفعا فأسس المغرب بذلك إطارا قويا من القلاع الساحلية العتيدة.

ثم جاء المولى سليمان فحرر «وَجْدة» من قبضة الأتراك وأحبط استفزازات فرنسا وقد ضغط عليه «نابلُيون» للانضمام إلى ما كان يسمى إذ ذاك بـ«كتلة الحصار البري» وهي الحركة التي هدف بها الامبراطور الفرنسي (عام 1806) إلى إقفال جميع الموانئ في وجه إنجلترا وقد هدد نابليون ملك المغرب في رسائل شديدة اللهجة باكتساح إفريقيا بمائتي ألف جندي. ولكن المولى سليمان قابل ذلك بالرفض والبرود، غير أن المؤامرات الأوربية استفحلت وتمخضت في النهاية عن إجبار السلطان على التجرد من أسطوله الذي كان يحتوي إذ ذاك على 47 قطعة مجهزة بمدافع وبستة آلاف من البحارة الماهرين فلم يبق للسلطان إذ ذاك لحماية الوحدة الوطنية وكيان البلاد واستقلالها سوى مدافعة الدولة بعضها ببعض.

غير أن الأطماع الأروبية تبلورت بصورة خطيرة فشبت معركة «إيسلْي» وقنبلت طنجة والصويرة واستعرت حرب تطوان وكافح المولى عبد الرحمان ضد الأطماع الإسبانية في الجنوب كما واجه مشاكل الحدود المغربية الجزائرية مع فرنسا وولى المغرب وجهه صوب الولايات المتحدة الأمريكية ففاوضها في حلف عسكري لإحباط مطامع أوربا وظل المغرب يواجه سلسلة من المؤامرات استمر أوارها نحوا من ستين سنة كابد خلالها أربعة من الملوك العلويين الأمرّين واستطاعوا الاحتفاظ في النهاية باستقلال المغرب كما تمكنوا في نفس الوقت من صيانة تروة البلاد وتنميتها، ففي السنة التي تولي فيها المولى عبد الرحمن بلغت رؤوس الغنم وحدها في المغرب 48 مليونا.

وقام الحسن الأول بتسع عشرة جولة في الجنوب وحده إلى أقصى التخوم لتركيز وحدة التراب، وحارب نوعا جديدا من الدسائس الأوربية الناتجة عن مشكلة الحمايات في المغرب غداة حرب تطوان وكان الإنجليز والفرنسيون والإسبان يتجاذبون السلطان وكلهم يهدفون لغاية واحدة هي بسط نفوذهم على

المغرب ولكن بالرغم عن ذلك كله ظل المغرب محتفظا باستقلاله ووحدته تحت رعاية الدولة العلوية قرنين ونصف قرن.

وقد واصل الشعب المغربي كفاحه من أجل استرجاع استقلاله ووحدته فشبت حرب الريف تكالب فيها الاستعمار الفرنسي والإسباني وقد حاول جلالة الملك الشاب محمد الخامس أن ينقذ خلال هذه الفترة السوداء ما أمكن إنقاده بفضل لباقته وحسن مرونته، وكان لجلالته اتصال وثيق بالحركة الوطنية وتأييد خفي لمراميها حتى أعلنت هذه الحركة مطالبتها بالاستقلال عام 1944 فوجدت في صاحب الجلالة الذي كان يمدها في الخفاء سندا قويا ما لبث أن أرسلها صرخة مدوية في خطاب طنجة (عام 1947) أمام الملأ الدولي في المركز الذي ظل عاصمة المغرب الدبلوماسية حقبة طويلة.

وقد غامر جلالة الملك محمد الخامس بعرشه ونفسه وأهله في سبيل قضية الوطن العليا عندما وقف في وجه فرنسا وممثليها بالرباط جنبا إلى جنب مع شعبه يطالب بالاستقلال ووحدة الكيان فلم يتورع الاستعمار عن الزج بجلالته في غياهب المنفى السحيق ومع ذلك ظل جلالته صامدا في وجه الخصم الغاشم صحبة الأمراء والأميرات. وكان سمو ولي العهد (جلالة الملك الحسن الثاني) خير رفيق في هذا المنفى لوالده واحتدمت المعركة الكبرى بين الشعب والاستعمار تأييدا للأسرة المالكة في منفاها فاضطر المستعمر بعد أن حاول الصمود في وجه الشعب الثائر إلى الخنوع والانصياع فرجع الملك من منفاه ظافرا حاملا لشعبه الوفي خير هدية كللت هذا الجهد الطويل وهي وثيقة الاستقلال.

وحتى بعد عام 1956 لم يغمض للملك الظافر جفن حيث واصل الكفاح من أجل توطيد دعائم الاستقلال والوحدة وتحقيق الجلاء، وكان الملك الحسن الثاني المساعد الأيمن لوالده الراحل في هذا الجهاد الأكبر يسجل في حلبته أروع الانتصارات سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

وقد سجلت المآثر الحسنية في مجموع نُشر في أعقاب مصنفاتي حللت فيه المعطيات الماجدة التي حققها جلالته وأعقبتها بكتاب باللغة الفرنسية بعنوان : La pensée hassanienne et ses approches multidimensionnelles، رسمت فيه مجمل المدركات والمبادئ الملكية في شتى المجالات الحضارية وبدأت سلسلة جديدة مع حلول القرن الواحد والعشرين في ظل جلالة الملك محمد السادس ستخصص لها بحول الله دراسات وافية وهي حقا جديرة بذلك لما يولي جلالته من جهد موصول مع متابعة شخصه الكريم أضفت على مغرب القرن الواحد والعشرين هيكلة جد طريفة يقفز من خلالها أحقابا في نطاق العصر الحديث.

الهوامش

1) القلْقَشندي «صُبح الأعشى»، ج 5، ص 154.

2) هَنْري طيراس Henri Terrasse «تاريخ المغرب»، ج 1، ص 118.

3) «جذوة الاقتباس»، ص 13.

4) «جذوة الاقتباس»، ص 220.

5) ابن بابا السوداني التنبوكتي «نيل الابتهاج، ص 246.

6) فإنها حاضرة المغرب وموضع العلم منه اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة، رحل من هذه وهذه من كان فيهما من العلماء والفضلاء من كل طبقة فرارا من الفتنة فنزل أكثرهم مدينة فاس إلى أن قال : «وما زلت أسمع المشائخ يدعونها بغداد المغرب».

7) لاحظ المقّري في «نفح الطيب»، ج 2، ص 124، أن حاضرة مراكش بغداد المغرب.

8) ابن خلدون «التاريخ»، م 1، ص 11.

9) محمد بن جعفر الكتاني «سلوة الأنفاس»، ج 1، ص 74.

10) باي العباسي «رحلة لإفريقيا وآسيا من 1803 إلى 1807م».

11) Fès, son Université et l'Enseignement musulman, G. Delphin - Oran 1889.

12) Fès, dernier centre de la civilisation musulmane - Revue de Paris, Février et Mars (1904), D. Madras et B. Maslow, Fès, capitale artistique et l'Islam, Casablanca, éd. Paul Bory, 1948 (161 p.)

13) لوتورْنو Letourneau في كتاب عن فاس، ص 205.

14) دوكاستر De Castries – س. أ. انجلترا، ج 2-1594)/«مناهل الصفا»، ج 2، ص 79، René Caillé, Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné. 3 vol. Paris 1830 يخص منها مدينة فاس الجزء الثالث sur Fès, III p. 113-118.

15) أحمد بن خالد الناصري «الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى»، ج 2، ص 74.

16) عبد العزيز الفشتالي «مناهل الصفا»، مختصر الجزء الثاني، ص 84، «الاستقصا»، ج 3، ص 53.

17) عبد العزيز الفشتالي «مناهل الصفا»، مختصر الجزء الثاني، ص 55.

18) نشرت عام 1867 مع مجموعة رسائل، ص 58.

حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رُشد

محمد الكتاني

ـ 1 ـ

ربما كان عنوان هذه المقالة مدعاة للتساؤل عما جعلني أطلق مفهوم «التنوير» على مشروع ابن رشد، بالنسبة لمجتمع لم يكن مماثلا للمجتمع الأوربي، الذي ظهرت فيه حركة «التنوير» خلال القرن الثامن عشر. فهل الأمر يتعلق بتقليد في غير محله ولا في سياقه التاريخي ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يجب أن تتقدم تناول الموضوع. حرصا مني على توضيح استعمال مفهوم «التنوير» في سياق تاريخي مختلف. ولا أخفي منذ البداية أن غرضي من البحث هو «تأصيل» هذا المفهوم، أي اعتباره مفهوما أصيلا، نابعا من الثقافة الإسلامية قبل غيرها، أو جديراً بأن يكون مستعملا ضمن المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، لكن ما حال دون ذلك هو أن الثقافة الإسلامية اعتمدت منذ نشأتها على «العقل» وتماهت معه، فلم تستشعر أي مسافة بينها وبينه. وبالتالي فإنها لم تحس بضرورة العودة إليه، أو تحريره من سلطة الدين، على خلاف ما كان معروفا في تاريخ أوربا، والدليل على ذلك هو فلسفة ابن

رشد نفسها، وعمله في سبيل إبراز العلاقة العضوية بين الإسلام وبين الفلسفة أو بين الشريعة والحكمة.

نستحضر هنا كيف بدأت الثورة على «الدين» بمفهومه الكَنَسي في القرن الثامن عشر. وكيف كانت كلمة «الأنوار» هي الكلمة التي افتتن بها المفكرون في أوربا، أو في فرنسا بصفة خاصة، وذلك للدلالة على الأفكار الجريئة، التي كانت تهدف إلى هدم المعتقدات الخرافية، باسم العقل باعتبار هذا العقل هو «النور» الذي يكشف للإنسان عن الحقائق أو يقوده إليها. أو يخرجه من ظلام الأوهام إلى «نهار» اليقين العلمي.

وكان الفيلسوف الألماني إيمانْويل كانْت Emmanuel Kant (1724-1804) قد تساءل يومئذ، عن حقيقة هذه الأنوار التي غدت مفهوما شائعا في عهده. وأجاب بأن عصر الأنوار هو عصر خروج الإنسان من عهد الوصاية على عقله بسبب استرجاعه للشجاعة الفكرية، التي تمكنه من البحث عن المجهول، في ثقة وثبات وإصرار وخطوات متوالية[1].

قد يقال إننا عندما نستعمل مفهوم «التنوير» بالنسبة للعالم الإسلامي فكأننا نقيس عالم الإسلام إلى عالم المسيحية، وأن القياس ينطوي على وجود مماثلة بين الإسلام وبين المسيحية، في طابعها الكنسي. من جهة، وبين العقل من جهة ثانية ؟

وإذا كان هنالك من المفكرين والمثقفين المعاصرين في العالم الإسلامي من يسلمون بهذه المماثلة. ويعتبرون المعتقدات الإسلامية، والنزعة الدينية الغالبة على المسلمين، هي إقصاء العقل من مجال الاعتقاد، فإن الهدف من هذا البحث هو بيان خطأ هذا التصور. وعدم استناده إلى أي أساس صحيح، في الثقافة الإسلامية، لا من العقل ولا من النقل.

وفي هذا السياق يجب توضيح أمرين : أولهما يتعلق بخطأ المقارنة بين الإسلام وبين المسيحية (في صورتها المحرفة). ذلك أنه بالرجوع إلى القرآن نجد

«العقل» هو المخاطب بالعقيدة، أو بالخطاب الإلهي، وذلك بدعوته إلى النظر إلى ظواهر الكون، وملاحظة السنن المطردة فيه، وارتباط الأسباب بالمسببات، بل واعتبار «العقل» شرطا في خطاب المكلفين. وأن «العلم» هنا مقدم على «الإيمان».

والأمر الثاني هو أن علماء المسلمين كانوا رواداً في بيان كون العقل هو مصدر هداية الإنسان في ظلام الوجود، أو في ظلام المجهول، الذي يحيط بالإنسان، بدءا بذاته، وانتهاء بآفاق الكون اللامتناهية.

وهذا الإمام أبو حامد الغزالي (-500هـ) يقرر أن العقل هو الأولى بأن يسمى نوراً، بالقياس إلى نور البصر الذي تمثله العين أو حاسة البصر. لأن حاسة البصر لا تبصر نفسها وإنما تبصر غيرها، بينما العقل يدرك ذاته ويدرك غيره، ويحصل علمه بغيره، وعلمه بنفسه، وعلمه بعلمه إلى غير نهاية، وأن العين لا تدرك إلا سطوح الأشياء وظاهرها، دون باطنها. بينهما العقل يخترق الظاهر، وينفذ إلى الباطن ويستدل بالظاهر على الخفي، وبالأخص على الأعم، وبالجزئي على الكلّي[2].

وقصارى القول أن مفكري الإسلام وعلماءه جعلوا من «العقل» مرجعا في فهم النقل أو الوحي، وإن بصور متفاوتة. وبحسب الموضوعات التي يواجهها. فتسليط نور العقل على المجهول كان أحد ركائز المنهج الإسلامي في تحصيل العلم بل هو مفتاح كل أبوابه. لكن العقل برغم الطاقة الخارقة التي يمثلها يظل كالسراج، يحتاج إلى «زيت» وهذه الزيت هي «الوحي» والوحي بذاته زيت لابد له من سراج ليضيء به. فكلاهما مفتقر إلى الآخر[3].

والخلاصة أن الفكر الأوروبي عندما استعمل مفهوم «التنوير» كان يتصدى للمعتقدات المسيحية التي كانت قد قيدته، وخنقت كل تطلعاته. ولذلك عمل المفكرون على إبعاد هذا الدين من الحياة السياسية والمدنية، باسم «العلمانية».

وهذا هو المنحى الذي غلب على الفكر الفرنسي بينما غلب على الفكر الألماني التنوير بالمعنى «الفلسفي» والثقافي.

أما بالنسبة لعالمنا الإسلامي، فإن «العقل» لم يُستبعد، لا في العقيدة، ولا في الشريعة، على مر العصور. بل ظل «الاجتهاد» مشروعا بل ومرجعا للشريعة في فهمها أولاً، وفي إغنائها ثانياً. ذلك ما أردنا تناوله في هذا البحث حول منهج ابن رشد في العودة إلى العقل وجعله مصاحبا للدين أو للوحي في كل خطواته.

ـ 2 ـ

كان قيام الدولة الموحّدية بالمغرب سنة (541هـ ـ 1146م)، بمثابة تحول في الحياة السياسية والمذهبية، بالنسبة للمجتمع المغربي والأندلسي، على حد سواء. ليس فقط بسبب العوامل الداخلية للمغرب، كما حللها المؤرخون، وإنما نتيجة أيضا للاحتقان الفكري والاجتماعي يومئذ، بفعل وقوع الفكر الديني، ولاسيما في مجال الشريعة، بالإغراق في الفروع، وتغييب الأصول، وتخلي «العقل» النيّر عن دوره المنهجي والأخلاقي، في توجيه مجتمعات، فقدت حيويتها، بفعل فقدان وحدتها الدينية والاستبداد في الحكم، وإنهاك الحروب لاقتصادها.

ومن ثم جاءت الدعوة المذهبية «التومَرْتية» بإقامة الدولة الجديدة، على عقيدة أشعرية عقلانية في التوحيد، ظاهرية في الفقه والتشريع، لاستعادة وحدة المجتمع، دون أن ننسى أن العالم الإسلامي كان يومئذ قد دخل في الصراع مع العالم المسيحي، بفعل الحروب الصليبية التي اندلعت في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي سنة 1097م. عاملة على اختراق الشرق للوصول إلى بيت المقدس، وعلى استرجاع المدن الأندلسية تباعا؛ معتمدة على تشتت القوى بين ملوك الطوائف، وإنهاك ساكنة المدن بالضرائب، لصالح ترف الحكام، ومقاومة حركة الاسترجاع المسيحي. وقد انعكس الصراع الديني السياسي الذي لم يراوح مكانه بين مد وجزر، على الأندلس والمغرب. حتى إن فريضة الجهاد باتت مسألة

حيوية تتطلب التعبئة الشعبية المستمرة، التي كان الفقهاء دعامتها الأولى. وقد ترتب على دورهم الحيوي في الحفاظ على وحدة المجتمع اعتماد السلطة عليهم وخضوعها لتأثيرهم، ولاسيما في عهد المرابطين.

ذلكم هو السياق التاريخي والاجتماعي الذي ظهر فيه الفيلسوف ابن رشد. فالتحول الفكري والمذهبي الذي جسدته الخلافة الموحدية فجّر لدى النخبة من العلماء والمفكرين عصرئذ العديد من التساؤلات المحرجة، وفتح أبواب الأمل للتجديد الديني، والعودة إلى استلهام الأصول(4).

فماذا كانت تساؤلات ابن رشد (520-595هـ) الذي لم يبلغ الثلاثين من عمره إلا والدولة الموحدية تبسط نفوذها على الغرب الإسلامي برمته، وخليفتها الأول عبد المؤمن بن علي يملأه الحماس بعد انتصاراته الباهرة، على جيوب المرابطين، من أجل إقامة دولة تضاهي دولة خلافة المشرق أيام عزها وازدهار حضارتها ؟

ونستحضر في نفس السياق المناخ المشبوب بتطلعات النخبة «العالمة» يومئذ، بما كانت تزخر به «قرطبة»، باعتبارها منارة الإشعاع الفكري والحضاري للغرب الإسلامي. وهي البيئة التي نشأ فيها ابن رشد. فمن البديهي أن يكون ابن رشد في مقدمة هذه «النخبة» يومئذ، انشغالا بالأسئلة الملحة عن مصير بلده، وعن حلول أزماته الفكرية والدينية والسياسية. ومن هنا نعتقد أن الفتى المتفلسف قد ملأه التهمم بمصير الأمة الإسلامية، في بلاد لم تراوح الحروب فيها مع النصارى مكانها، حروب كانت ترهن الوجود الإسلامي، وتطرح على أولى الأمر الخيار بين البقاء والفناء.

ونستشف هذا التهمم لدى ابن رشد بالشأن العام للأمة. من شهادة عبد الملك المراكشي حين قال عنه :

«وكان على تمكن حظوته عند الملوك، وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة لنفسه. إنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة، واستمرت حاله على ما ذكر من توليه القضاء بقرطبة، بل صرفه التهمم بها عن الاعتناء بمآربه، إلى أن نكب النكبة الشنعاء، في عام ثلاثة وتسعين وخمسمائة»[5]. كما أن الدليل على حضوره الفكري الملتزم يتجلى في دعوة الخليفة عبد المؤمن ابن علي إياه إلى مراكش سنة 548 ليستعين به في ترتيب شؤون المدارس التي أنشأها إذا ما اعتمدنا بعض الروايات في هذا الشأن[6].

أما التساؤلات التي انشغل بها، والتي كانت الأساس في بلورة ما سنتحدث عنه من مشروعه التنويري، فيمكن قراءتها من خلال إنتاجه الفلسفي والفقهي والكلامي والتعليمي باعتبار هذا الإنتاج إجابة وافية عنها.

وأهم هذه التساؤلات :

ـ إذا كانت الفلسفة اليونانية قد أصبحت من ضمن انشغالات النخبة من المفكرين، بعد ترجمتها إلى العربية، وأحدثت المزيد من تعميق الصراع الفكري بين أنصارها وخصومها، وانتهى هذا الصراع أخيراً إلى تكفير أهلها على يد الإمام الغزالي، فانسدّ الأفق أمامها، رغم ما كانت تنطوي عليه إسهاماتها في تقدم الفكر الإنساني، في نظر ابن رشد، أفلا يكون من الضروري تبرئة ساحتها مما نسب إليها والقيام بشرحها مرة أخرى بصورة موضوعية ؟

ـ وإذا كان موقف الفكر الإسلامي من الفلسفة قد انطلق من اعتبارها مضادة للدين، منافية للعقيدة الإسلامية، أفلا يكون من باب أولى بعد توضيح ما طالها من سوء الفهم الكشف عن الصلة الجامعة بينها وبين الإسلام، من خلال التحليل لمضمون كل منهما والاستدلال على ذلك بوحدة الغاية الجامعة بينهما.

ثم ألا يكون من واجب العلماء في تلك المرحلة التاريخية التي يمر بها المسلمون، تحرير طاقاتهم العقلية من قيود المذهبيات الجامدة. وإحداث انقلاب فلسفي شبيه بالانقلاب الفكري السياسي الذي حققه الموحدون ؟ لاسيما وأن بعض خلفائهم كان حريصا على شرح الفلسفة اليونانية[7].

من منطلق هذا الاهتمام التزم ابن رشد ببذل الجهود الفكرية في سبيل الكشف عن وجه الحق في خضم الصراع بين العقل والنقل فأقدم بكل شجاعة على تفعيل دور العقل بتحريره من التقليد، ومن سوء استعمال منطقه في الكلاميات والفروعيات ومن الدفاع السوفسطائي عن العقيدة. ثم مضى أبعد من ذلك، فأعلن أن أي معرفة يقينية أو علم صحيح لا يمكن قيامها إلا على أساس النظر المدعوم باستدلال العقل، وفي ضوء أنواره. وهذا ما نعنيه بمفهوم «التنوير» الذي طبع جهوده والذي اصطلح عليه الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر بعصر الأنوار.

ولكي نقدر المشروع الذي نهض به ابن رشد حق قدره، من حيث الشجاعة الفكرية التي تطلبها، نستحضر ما ذكره بنفسه في كتاب «الضروري في السياسة»، وهو مختصر لكتاب «السياسة» لأفلاطون[8] حيث قال يصف مجتمعه الأندلسي يومئذ : «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن (يعني الأندلسية) فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية. فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو آمن على نفسه منها. ولذلك فإنه يفضل التوحد والانعزال، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يتحقق له في المدينة، وهو يقصد تفعيل آرائه في حياة المجتمع وسياسته»[9].

إنها بدون شك مسؤولية فكرية ثقيلة، كانت تنتظر من ينهض بها في المغرب أو الأندلس، على عهد «الدولة الموحدية»، التي أطاحت بالدولة المرابطية، على أساس مذهبي. ففتح خلفاء الموحدين الأوائل المجال أمام الرجوع إلى

الأصول، ونبذ الفروع وإعطاء المجتمع الفرصة لتحقيق الانطلاقة الفكرية، لتصحيح المعتقدات ومقاومة الضلالات، مع الانفتاح على الفكر الفلسفي والعلمي بصورة ملموسة.

ـ 3 ـ

لقد اشتغل الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد على مدى النصف الأول من حياته بتحصيل علوم ومعارف عصره، من علوم إسلامية وأدبية، وفلسفية يونانية. ومن ضمن هذه الأخيرة علم الطب. ثم أخذ ينشر ما استوعبه من تلك العلوم شارحا ومحللا ومعلما ومؤلفا على مدى النصف الأخير من حياته. يؤلف ويذيع ما يصنفه من كتب، منذ بلوغه سن الأربعين، وفي هذه المرحلة أنكب على فلسفة أرسطو، يشرحها ويكتب المختصرات عنها، في كل فرع من فروعها في الطبيعة، وما وراء الطبيعة، والنفس والأخلاق والمنطق. كما اهتم في غمار ذلك بالتصنيف في موضوعات أخرى كالفقه والأصول والرد على الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، والرد على المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة، بكتابه «مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة». والتقريب بين الفلسفة والشريعة، بكتابه «فصل المقال» عدا المختصرات ورسائل أخرى في فنون شتى(10).

ولما كان أرسطو يمثل النزعة العقلية الخالصة، على خلاف أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان، فإن ابن رشد جعل من تراثه ليس فقط مادة للشرح والتفسير والتلخيص، ولكنه جعل منه مدخلا لترسيخ سلطة العقل، واسترجاع مكانته التي كانت قد تراجعت في العالم الإسلامي إلى حد بعيد.

لقد استغرقه الشغف بالفلسفة إلى حد كبير، فتجشم عبء الدفاع عنها، في مجتمع كان يُكَفر المتعاطين لها، بل تجاوز هذه الحدود، ليجعل من الفلسفة مدخلا لخوض النضال ضد التيارات السائدة في عصره. متحديا بذلك، ليس فقط الفقهاء الذين كانوا يمثلون قيادة المجتمع الإسلامي بالأندلس والمغرب وغيرهما.

وإنما تحدى كل الاتجاهات الفكرية والثقافية السائدة، ولاسيما لدى علماء الكلام والصوفية، والمتفلسفة الذين مزجوا بين الفلسفة المشائية والمذهب العرفاني، الذي بلورته الأفلاطونية المحدثة، وتأثر بها جل فلاسفة المسلمين. بل تحدى السلطة القائمة في عصره منتقدا الاستبداد في الحكم، مجسداً بهذا التحدي الشامل لكل هذه القوى والنخب ثورة ثقافية لم يستفد منها العالم الإسلامي كما كان ينبغي(11).

وهذه الأمور هي التي أوغرت صدور الفقهاء عليه، إذ كانوا معروفين بموقفهم المعادي للفلسفة والمنطق، وتكفير من يشتغل بهما، وانتهى الأمر بنكبته المعروفة في أخريات حياته، على يد الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور الموحدي(12). وأكبر مفارقة في هذا الصدد هو أن ثورة ابن رشد هذه وجدت صداها العميق في الفكر الديني المسيحي واليهودي في أوربا خلال العصور الوسطى، بصورة بعيدة الأثر، بينما لم يكتب لها أي نجاح في العالم الإسلامي.

ونذكر في هذا الصدد ما تحدث عنه الباحثون من ضروب تأثير فكر ابن رشد في الفكر الأوربي كما تجلّى في فكر توماس الأكْويني Saint Thomas d'Aquin (-1274م) وألبرتو الكبير Albert le Grand (1193-1280م) المعتبرين ممثلين للأرِسطية الأرثوذكسية، وسيجِر دي بْرابانْت Siger de Brabant (1235-1284) إمام الرشدية الأرسطية، وموسى ابن ميمون Maïmonides (1135-1204) وإسحاق البلاغ Isaac Albalog (-1204) الفيلسوفين اليهوديين الرشديين. بل عمت دراسة الفلسفة الأرسطية بشرح ابن رشد وتعليقاته كل المعاهد العلمية، ولاسيما جامعتي باريس وتولوز، بعد أن كانت محرّمة، بقرار الكنيسة بمقتضى قرارات التحريم سنة 1210 وسنة 1215، وذلك نزولا عند ضغط الطلاب والأساتذة بحيث أحدثت حركة عقلية جديدة مكنت من تجديد اللاهوت المسيحي واليهودي على حد سواء(13).

غير أن إبراز الثورة الرشدية في مضامينها ومناهجها لم ينل من عناية الباحثين والمؤرخين للفكر الإسلامي ما تستحقه. فابن رشد في دراسة الباحثين

الغـربيـين شـارح للفلسـفـة اليـونانيـة أو بعـبـارة أدق مـجـرد شـارح للفلسـفـة الأرسطوطاليسية[14].

أما الباحثون العرب المعاصرون فيضيفون، إلى ما ذكره الغربيون عن ابن رشد كونه الفيلسوف الذي دافع عن الفلاسفة، فيما اتهمهم به الغزالي من كفر صريح، أو تكذيب لحـقـائق الإسـلام الموحى بهـا. وأنه الفـيلسـوف الذي حـاول أساسا التوفيق بين الشريعة والفلسفة على أساس منهج واضح. وذلك باستثناء فئة قليلة من الباحثين المسلمين المعاصرين، الذين أبرزوا في أبحاثهم الجانب الأصيل في فلسفته.

وفي هذا الصدد يقول أحدهم : «من المؤسف أنه ليس ثمة مـذهب فلسفي شُوِّه وحرِّف كما شُوِّه وحرف مذهب ابن رشد، وأنه من الإنصاف أن نعترف بما لفيلسوف قرطبة من إسهام أصيل في تاريخ الفلسفة الإسلامية»[15].

ومن ثم قمتُ بقراءة استكشافية لمنزع هذا الفيلسوف في جل مؤلفاته، فبدا لي أنه أكبر من الحجم الذي وضعه فيه الباحثون الغربيون، المنحازون إلى موقف التبخيس أو الإنكار لعبقرية العرب والمسلمين، وفي مقدمتهم إِرْنِسْت رينان Ernest Renan (1823-1892). فتبين لي أنه الفيلسوف الذي تحدى كل مذاهب عصره، بشجاعة عقلية نادرة. وتعرض لنكبة قاسية في سبيل الجهر بثورته على تيارات الفكر السائد في زمانه. وأنه من الإنصاف القول بأنه كان رائداً للتنوير في العالمين الإسلامي والمسيحي، بل وصاحب ثورة ثقافية كما قال بذلك بعض الباحثين[16].

ومن هذا المنظور أعتقد أن ابن رشد أنجز مشروعا أكبر بكثير من شرح فلسفة أرسطو، وأكبر بكثير من محاولة التوفيق بين الإسلام والفلسفة. إنه مشروع الثورة العقلانية التي انتقدت كل أشكال التنافي مع العقلانية. والتي لم تتأثر بأي نزعة تشكك في العقل أو سلطة تحد من حريته، أو تقول بإمكان معرفة علمية أو يقينية خارج منهجه الصارم وبراهينه الاستدلالية.

ويمكن القول بأن هذا المشروع قام على تحقيق المقاصد التالية :

1. الدفاع عن الفلسفة بوصفها ممارسة منهجية، يقوم بها العقل لاكتشاف المجهول، وتبرئة أهلها من التهافت الذي وصمهم به خصومها.

2. التوفيق بينها وبين الشريعة، باعتبارهما مصطحبتين بالطبع متجاذبتين بالجوهر، على حد قوله.

3. تأصيل المنهج العقلي الاستدلالي بوصفه السبيل الوحيد للوصول إلى العلم اليقيني والمعرفة الموضوعية.

4. الكشف عن سوء استعمال المذاهب الكلامية الإسلامية للمنهج العقلي، مما جعلها تعجز في خطابها عن إفهام العامة و إقناع الخاصة.

وإذا كان المقام لا يسمح بالتفصيل فلنورد لمعاً من مواقفه المعروفة في هذه المسائل :

- 4 -

لقد استحضر ابن رشد بدون ريب واقع الأمة الإسلامية في عصره، من حيث مكوناتها الفكرية والعقدية، ومذاهبها التي تعددت، ومزقت وحدتها. واستخلص من تحليل ذلك فيما يبدو لنا نتيجتين ترتبط إحداهما بالأخرى. وهذا ما جعله يركز نضاله الفكري على كشف المغالطات التي قامت عليها النتيجتان عند أصحابها.

الأولى : الخلط بين منهج الفلسفة أو استعمال العقل من تحصيل المعرفة اليقينية من جهة، وبين منهج الدين في تحقيق الصلاح للإنسان في الحال والمآل من جهة أخرى. وتجلى هذا الخلط عند المتفلسفة وعند المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة فضلا عمن سواهم.

الثانية : تعميق القطيعة بين الفلسفة وبين الدين، بصورة تجعل من الدين خصماً للعقل، ومن العقل خروجا عن الإيمان بالشريعة.

ولكي يتأتى لابن رشد تجاوز أسباب القطيعة القائمة بينهما، اتجه إلى بيان أن الفلسفة مؤيدة للشريعة، وباعثة على النظر الذي اعتمده القرآن، في دعوته إلى الإيمان بحقائق الغيب، ومن ثم أكد أن قوام كل من الفلسفة والمنطق ليس سوى تأييد دعوة الدين إلى النظر، في الظواهر الكونية، باعتبارها دالة على موجِدها، وهو الباري تعالى. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعة العالم ونظامه أتم، كانت المعرفة بالصانع أكمل. فإذا أدركنا مقاصد منهج النظر الذي دعت إليه الشريعة، وجدنا أنه ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه. وهذا هو القياس العقلي، المسمى عنه الفلاسفة برهانا.

وبذلك يصبح المسلم الراغب في معرفة قدرة الله وحكمته على أكمل الوجوه، مطالبا بمعرفة قواعد استعمال العقل، الذي هو بمنزلة آلة العمل في هذا المجال، شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يروم استنباط الأحكام الفرعية، من أدلتها الشرعية، فكما أنه لابد لهذا الفقيه من إتقانه لعلم «الأصول» الذي يتضمن طرق الاستنباط الصحيح، فكذلك الفيلسوف الذي يريد معرفة الكليات، التي هي قوام العالم، فإنه لابد له من إتقان قواعد القياس العقلي التي يتضمنها علم المنطق[17].

وإذا كان من بين من يستعملون آلة النظر العقلي، المسماة المنطق، من يخطئ في استعمالها لسبب من الأسباب، فإن العيب يظل في الناظر، وليس في آلة النظر. فسوء استعمال الآلة أو المنهج، هو أمر عارض للإنسان، في سائر الصنائع والآلات وليس من عوارض الآلة نفسها.

وفي هذا السياق ألّف ابن رشد رسالته المعروفة «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

لقد استحضر ابن رشد «إشكالية التوفيق» كما عالجها «إخوان الصفا»، والفلاسفة المسلمون أمثال الفارابي والكِنْدي. ورأى أنه يجب الانطلاق أولاً من تحديد طبيعة كل من الشريعة، والفلسفة، واحترام خصوصية كل منهما في منهجه وأسلوبه من ناحية، ومن إبراز العلاقة بينهما من حيث مبدأ النظر والهدف منه من ناحية ثانية.

وقد وضح الأمرين معاً على النحو التالي :

أما الشريعة فهدفها تعليم العلم الحق، وتحديد أحكام العمل الحق. وأما الفلسفة فهدفها تعليم العلم النظري الحق لا غير.

وفيما يتعلق بتعليم العلم الحق الذي يشتركان فيه، هناك تفصيل. وهو أن العلم يقوم على شقين، وهما التصور للحقائق والتصديق بها. ولما كانت طرق التصديق الممكنة للناس على اختلاف مداركهم ثلاثا، وهي البرهانية والجدلية والخطابية، وكانت طرق التصور الممكنة اثنتين، إما تصور الشيء في نفسه، وإما تصور مثاله، عمدت الشريعة إلى تعليم الجميع، إلا أنها اعتمدت في الغالب على الطرق المشتركة للأكثرية من الناس، في حصول التصور والتصديق، وهي الطرق الجدلية والخطابية.

وبذلك يكون للمعرفة التي يحصلها الإنسان عن حقائق عالم الغيب وعالم الشهادة في رأي ابن رشد ثلاثة أنواع : معرفة برهانية، ومعرفة جدلية، ومعرفة خطابية، وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس. ففريق أهل البرهان يعتمدون على الأدلة البرهانية، وهي التي تبدأ من المبادئ الأولية للعقل. وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها، سلسلة من القياسات الدقيقة المترابطة بنتائج في غاية الوضوح والبداهة. وأما فريق أهل الجدل فيعتمدون الأدلة الجدلية وهي مستوية في دقة تصورها للأدلة البرهانية لكن مقوماتها ليست بديهية على الإطلاق

بل هي واضحة قليلا أو كثيراً. وأما فريق الخطابة فيكتفون بالأدلة التي تقوم على العاطفة والتخيل أكثر من قيامها على العقل[18].

وأما ما يتعلق بالشق الثاني من أهداف الشريعة وهو تعليم العمل الحق وتحديد أحكامه. فهو خاص بها، ولا علاقة لها بالنظر الفلسفي.

ولما كانت مبادئ العمل الحق وهو تحصيل الفضائل ونبذ الرذائل لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل به، كان الأخذ به عن طريق الأنبياء والرسل فيما يحملونه إلى الناس من الشرائع العلمية هو المنهج المأخوذ به.

وهذا هو «فصل المقال» بين طبيعة الفلسفة التي تتوخى السعادة العقلية المحضة، وبين طبيعة الشريعة التي تتوخى السعادة العملية في الحياة الاجتماعية.

ومع ذلك لا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء من ذوي العقول البرهانية، كما عنيت بما يشترك فيه الجمهور. وعلى الحكماء أن يعلموا أن المقصود بتعليم الشريعة هو ما يعم نفعه، لا ما يخص، وأنهم إذا قاموا بشك في المبادئ الشرعية أو بتأويل مناقض لخطابها فإنهم أحق بأن يطلق عليهم اسم الكفر[19].

وبعد أن أبرز ابن رشد ضرورة الفصل بين الشريعة باعتبارها وحيا وبين الفلسفة باعتبارها اجتهادا فكريا، فصلا أساسيا، يقوم على أن لكل منهما منهجه المتميز في الكشف عن حقائقه. وأن صدق كل منهما رهين بمنهجه، يقول : «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة، وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي أو إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[20].

ثم مضى فيلسوفنا يبين أن إثبات كون الشرع الإسلامي قد خاطب العقل بدعوته إلى الإيمان بوجود الله الواحد الأحد، من خلال حثه على النظر في الموجودات، والاعتبار بنظامها الحكيم، واطّراد سننها التي لا تتغير، وأن الفلسفة ليست شيئا أكثر من هذا النظر العقلي المنهجي. وذلك لأنه كلما كانت المعرفة بهذا النظام الكوني أتم كانت المعرفة بموجده أتم وأكمل.

وإذا علمنا بأن الشرع قد أوجب النظر العقلي والاعتبار بالظواهر الماثلة أمام مدارك الحس، فإن هذا الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم. واستخراجه منه بطريقة القياس.

وبهذه الطريقة مهد ابن رشد لبيان أهمية «المنطق» الذي ذمه الكثير من الفقهاء والعامة الجامدين، الذين اعتبروا اعتماده بدعة، وهو ليس أكثر من المعرفة بأنواع البراهين وشروطها، وتمييز الأقيسة المختلفة، من برهانية وسوفسطائية وخطابية بعضها عن البعض.

وبذلك يجب على المؤمن بالشرع، الممتثل لأمره بالنظر في ملكوت السماوات والأرض أن يعرف آليات النظر المتمثلة في المنطق التي هي بمثابة آليات العمل.

وقد استعمل الفقهاء المسلمون القياس في علم الأصول، وذلك لاستنباط الأحكام المناسبة للأقضية، التي لم يجدوا لها حكما لا في القرآن ولا في السنة. فلماذا أباحوا لأنفسهم هذا القياس الفقهي، وهو لم يكن معروفاً في عصر النبوة، ولم يبيحوا استعمال القياس العقلي في النظر في الموجودات ؟

لعلهم نفروا من المنطق لأخذه من علوم اليونان، وهنا يوضح ابن رشد أن العلوم العقلية هي ثمرات العصور والأجيال الإنسانية المتعاقبة. وهي كالصنائع التي أبدعتها الحضارات، واقتبستها الأمم منها. فهل يجوز في العقل ألا يستعمل

المرء من الصنائع والمعارف إلا ما وضعه لنفسه، وأنّى له تحقيق ذلك إذا ما أراده. فإن ذلك إنما يتم بتشارك الخبرات وتكامل الأدوار وتلاحق التجارب.

وإذا كانت الحكمة ضالة المؤمن، يأخذ بها حيثما كانت فقد تبين أن النظر في علوم القدماء واجب بالشرع، إذ كان قصدهم منها هو قصد الشرع في تحصيل العلم، والتحلي بالحكمة. ومن ثم كان النهي عن الأخذ بالمنطق وغيره من علوم القدماء ضربا من الجهل والبعد عن الله.

وهكذا أحكم ابن رشد بناء الحجة على وجوب الانتفاع بمنطق اليونان، الذي هو آلة إحكام القياس البرهاني، وتسديد خطا العقل في استنباط المجهول من المعلوم. والمجرد من المحسوس.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثانية وهي البرهان على عدم حظر الشرع للفلسفة، كما يتوهم المتوهمون. وبما أن الفلسفة هي ثمرة النظر العقلي المحض، المعتمد على الأدلة البرهانية، فإن ما تؤدي إليه من المعرفة بموجود ما من الموجودات، قد يخالف كل المخالفة ما جاء به الوحي، أو ذهب إليه الشرع. وهو ما يجعل المسلم يلاحظ بوضوح مخالفة الفلسفة للدين، أو حسب عبارة مصطلح ابن رشد مخالفة الحكمة للشريعة.

ومن هنا سعى ابن رشد لردم هذه الهوة بين ما يعتبر «حقيقة دينية، وبين ما يعتبر حقيقة فلسفية» أو بلغة أوضح بين ما يعتبر «وحياً» إلهيا منزلا. وبين ما يعتبر حقائق فلسفية برهانية.

ـ 5 ـ

يقرر ابن رشد في البداية أن الشريعة الإلهية تخاطب كل الناس بمختلف مستوياتهم العقلية، لأن هدفها هدايتهم جميعا إلى السعادة في الحال والمآل. وأن مصدر هذه السعادة هو المعرفة بالله سبحانه، وبصفاته وأفعاله، القائمة على

الحكمة في التدبير والربوبية للكون. لكن هذه المعرفة لا يمكن تبليغها بصورة واحدة للبشر، وهم مختلفون في جبلاّتهم وعقولهم وقدراتهم على الاستدلال، وتفاوتهم في التصديق بالحقائق. فمنهم من يصدق بالبرهان العقلي، وهم الأقلية، ومنهم من يصدق بالتخييل، أو بالأقاويل الجدلية والشعرية والخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالبرهان. ولهذا قال تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنَ﴾ [سورة النحل، الآية 125] فالحكمة لأهلها. والموعظة الحسنة لمن لا يرقون إلى درجة الحكمة، وهي البرهان. والجدل بالتي هي أحسن لمن هم دون ذلك.

وبعد أن قرر هذه المقدمة انتقل إلى مقدمة ثانية. وهي أنه يجب النظر فيما يثبته الفكر الفلسفي وما يثبته الوحي المنزل. فإذا كان الوحي قد سكت عن حقيقة ما، فلا إشكال، لأنه بمثابة ما سكت عنه الشرع من الأحكام، واستنبطه الفقيه بقياس فقهي. وفي هذه الحال يجوز استعمال القياس العقلي في إدراك حقيقة ما سكتت عنه الشريعة. وإن كانت الشريعة قد أثبتت شيئا بصورة موافقه أو مخالفة لما انتهى إليه البرهان العقلي. فالأمر واضح، في حال الموافقة بين الأمرين. أما في حال المخالفة فيجب تأويل دلالة الوحي على المقصود، وذلك بإخراج الدلالة من حيز الحقيقة اللغوية إلى حيز المجاز، من غير إخلال بأساليب العرب، وأعلن في هذا الصدد ما يشبه القاعدة المرجعية، بقوله : «نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»[(21)].

أما السبب في ورود الشرع أو الوحي أحيانا بأسلوب المجاز، فهو اختلاف مدارك الناس، وتفاوت قدراتهم العقلية في التصديق. وهذا ما جاء به الوحي تصريحا، في قوله تعالى : ﴿هُوَ الّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيات مُحْكَمات هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرَ مُتَشابِهات، فَأَمّا الّذينَ فِي قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ

الفِتْنَة وَابْتِغاءَ تَأْويله، وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاَّ اللَّهُ، وَالرّاسِخونَ فِي العِلْمِ يَقولونَ آمَنّا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَتَذَكَّرُ إلاّ أُولو الأَلْبَاب﴾ [سورة آل عمران، الآية 7].

وقد قال بضرورة التأويل أئمة الفكر الإسلامي من جميع المذاهب الكلامية والفقهية والصوفية.

وعندما توقع ابن رشد أن يحتج عليه المخالف، بأن يقول له إن في الشرع أشياء أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها في الوحي، وأشياء أجمعوا على تأويلها وأخرى اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يذهب البرهان العقلي الفلسفي إلى مخالفة ما أجمعوا على أخذه على ظاهره، أو أجمعوا على تأويله، بصورة لم يختلفوا فيها،أجاب ابن رشد بصورة محسومة، إن الإجماع لا يمكن تحقيقه في النظريات، بطريق يقيني، مثلما يجوز حصوله في العمليات، أي الأحكام الفقهية. ويضيف إلى ذلك أن الكثير من العلماء المسلمين الأوائل قالوا إن لمنطق الشرع ظاهراً وباطناً. وأنه لا يجوز أن يعلم بالباطن من ليس من أهله[22].

وعندما استخلص ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً، قرر أن هناك حقائق من الخفاء والبعد عن المدارك العادية لا تعلم إلا بالبرهان. ولذلك ضرب الله الأمثال لها. فالظاهر هو الأمثال المضروبة، والباطن هو المعاني التي ضربت لها تلك الأمثال، وهي لا تتجلى إلا لذوي العقول البرهانية. وقد وافق ابن رشد الإمام الغزالي على تقسيمه للموجودات إلى خمس مراتب وهي الموجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل وهو الله. والموجود الحسي المتمثل في القوة المبصرة، حيث لا وجود له خارج الرؤية البصرية. والموجود الخيالي الذي هو صورة المحسوسات في الخيال إذا غابت عن الحواس، والموجود الكلّي الذي يوجد في العقل مجرداً من تجلياته الجزئية، وهذا التقسيم هو ما يُعبَّر عنه بالموجود في الأذهان وبالموجود في الأعيان وبالموجود في اللسان (اللغة)، وهو الحقيقي الخارج عن الحسّ والعقل.

ثم قرر أن التأويل للمتشابه لا يجوز الإفصاح عنه لمن ليس من أهله، وهم أهل النظر العقلي البرهاني. والذين هم الراسخون في العلم، حسب فهم ابن رشد للآية الكريمة. ومن هنا فإنه يصعب الإجماع في التأويل.

وهنا يستحضر ابن رشد بعض القضايا التي اختلف فيها الفلاسفة من منظورهم العقلي البرهاني مع صريح الوحي، وهي قولهم بقِدَم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وبأن الأجساد لا تبعث ليوم الحساب والجزاء.

ويلخص ابن رشد ما سبق أن حلله بتفصيل في الرد على الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» في كتابه «تهافت التهافت»، حيث كفّر الفلاسفة في عدد من القضايا التي انتهى إليها نظرهم البرهاني، حسب قولهم. وقد حاول ابن رشد أن يوفق بين حقائق العقيدة، وحقائق النظر الفلسفي بمنطق التأويل اللغوي نفسه، من حيث أن اللغة تحتمل الدلالات المتباينة، تلك الدلالات التي لا يحسم فيها إلا النظر العقلي. فالذي سبّب الخلاف هو تباين تصورات المفاهيم المستعملة في هذه المسائل، مثل مفهوم القديم والمحدث، ومفهوم الكليات والجزئيات ومفهوم المَعاد وغيرها.

ومن هنا انقسم الناس في التصديق بوجود الأشياء. فهناك من لا يصدق إلا بما في الحس، وهناك من لا يصدق إلا بما تصوره له المُخيّلة. وهناك من يصدق الموجود الثابت المتعالي عن الحس والتخييل. وإذا صح ذلك فمعناه أن خطاب كل صنف بالحقيقة، يقتضي أساليب شتى، وأن ما يقع به الخطاب، لهؤلاء على سبيل المجاز والتصوير، هو من باب المتشابه في القرآن. الذي لا يعلم تأويله إلا الله... والراسخون في «العلم» حسب فهم ابن رشد للآية. وها هنا ثلاثة أصول في الشريعة، تودي إليها كل الطرق الثلاث، التي جاء بها الوحي. ولا مناص من التصديق بها بحسب المنهج الذي يلائم كل فئة بحسب مستواها.

فهناك البرهانيون، أهل النظر العقلي، وهناك الخطابيون المصدقون بالموعظة الحسنة، وهناك الجدليون. وبذلك يؤكد ابن رشد أن هناك ظاهراً، لا يجوز تأويله متى تعلق بمبادئ الاعتقاد، لأن تأويله يفضي إلى الكفر لا محالة. والسبب في ذلك أن الجمهور لا يتصور الحقائق إلا من خلال طرق الحس والتخييل. فإذا حملته على التأويل أبطل الظاهر، وأنكر المؤول، فضاعت الحقيقة بين يديه، لأنه لا يمكن أن يصدق إلا الظاهر، ولا يرقى إلى تصديق المعقول.

ـ 6 ـ

وتأسيساً على هذا التمييز بين الظاهر والباطن، فيما دعت إليه الشريعة، من إيمان بحقائق الغيب يجب ألا يصرح لعامة الناس بالتأويلات للظاهر، ولا أن يورد ذلك التأويل في الكتب الموجهة إليهم. فضلا عن القول في تأويل ما هو غير ممكن لإدراك البشر، مهما كانوا من العقل، وبهذا يكون هناك المتشابه في القرآن الذي لا يعلمه إلا الله. كما تدل عليه الآية في قراءة من وقف عند قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ «وذلك مثل حقيقة الروح» في قوله تعالى : ﴿وَيَسْـأَلونَكَ عَنِ الرّوحِ، قُلِ الرّوحُ مِن أَمْرِ رَبّي وَما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلاّ قَليلا﴾ [سورة الإسراء، الآية 85].

ولكن ما حصل في تاريخ الفكر الإسلامي كان على خلاف ذلك. فعندما اختلط الأمر على الناس في تأويل المتشابه، حملوه على ظاهره أو أوّلوه، وعندما أولوه لم يستعملوا ضوابط التأويل ومنهجه، ولم يُميز ذَوو النظر منهم بين ما يمكن التصريح به وبين ما لا يمكن. فوقعوا فيما كان يعرفه عصر ابن رشد من فوضى فكرية، وتنازع المذاهب واشتداد الخلاف، وادّعاء كل منهم أنه يملك الحقيقة دون سواه. فقال : «فإنّا شاهدنا أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع، من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا، وأن الواجب عليهم هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا سببا في هلاكهم وهلاكه»[23].

لقد اختلف المتكلمون من جهة كونهم لم يعرفوا الطرق المشتركة للجميع التي اختارها الشارع لكل طائفة من المخاطبين، فاعتقدوا أنها طريق واحد وأخطأوا مقصد الشريعة فضلّوا وأضلوا.

وإذا تأملنا هذه الاختلافات المذهبية، وفحصنا أدلة كل مذهب من مذاهب المتكلمين وجدناها متصفة بصفتين في تحليل ابن رشد لها :

ـ أولاهما أنها ليست خالصة في بنائها على العقلانية المدعاة. فهي تجمع بين مناهج الخطاب البرهاني، والخطاب السوفسطائي والخطاب التأويلي، ولذلك عجزت عن إقناع البرهانيين. ولم تفلح في الحصول على إيمان الجمهور. لما فيها من الخطاب السوفسطائي .

ـ والثانية أنها تعتمد مناهج شتى من التأويل غير المنضبط بقانون.

ومن هنا أعلن ابن رشد أنه شديد الحزن على ما عرض للشريعة الإسلامية من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة، بسبب ما ظهر على يد مدّعي النزعة العقلية والخطاب البرهاني من دعاوي باطلة، وأقاويل متهافتة. وهم المتفلسفة والمعتزلة والأشاعرة والماتُريدية، فضلا عن أهل الظاهر والحشوية.

وترتب على ذلك كله أن أصبح متعاطو الفلسفة معرضين للتكفير من لدن خصومهم، بل ومعرَّضين لفضح تناقضاتهم، بنفس المنهج السوفسطائي الذي استعملوه، وهو ما يتجلى في كتاب الإمام الغزالي «تهافت الفلاسفة» فهو يعني بهؤلاء الفلاسفة الفارابي وابن سينا أساساً ومن سار على منهجهما.

وعندما عمد ابن رشد إلى نقد كتاب «تهافت الفلاسفة» فقد قام بنقد مزدوج، الأول نقد التأويلات السوسفسطائية، التي انتهجها كل من الفارابي وابن سينا، والثاني نقد الغزالي نفسه في استعماله المنهج السوسفسطائي الجدلي، البعيد عن الاستدلال البرهاني، في بيان عجز الفلاسفة. وهنا كشف ابن رشد

بعقليته الصارمة كلا من سوفسفطائية المتفلسفة وسوسفطائية ناقديهم، من إثبات الحقائق الاعتقادية الإسلامية بالطرق الفلسفية.

وبيّن أن الطرق الواردة في دعوة القرآن للكافة والتي لا يوجد ما هو أفضل منها من حيث تحقيق السعادة لهم. هي الطرق التي أقام القرآن استدلالاته عليها، في إثبات الحقائق الغيبية، التي هي قوام الإيمان المطلوب في الإسلام، وأنه يجب أخذها على ظاهرها ما أمكن ذلك. إلا أن يكون تأويلها في متناول الجميع. وأننا إذا تأملنا هذه الاستدلالات القرآنية وجدنا أنها متميزة بثلاث خصائص:

- أنه لا يوجد ما هو أتم منها إقناعا وتصديقا من لدن الجميع.

- أنها تستدعي مناصرة العقل لها، بحيث لا تستوجب التأويل إلا بالنسبة للراسخين في العلم، وهم أهل البرهان.

- أنها تتضمن التنبيه لهؤلاء على التأويل الحق.

ـ 7 ـ

ثم نقد ابن رشد الغزالي في مسألتين : أولاهما مسألة منهجية أساسية؛ أسيء استعمالها، وهي المتعلقة باستعمال «القياس» الذي اتخذه العلماء قاعدة راسخة، لدى كل من النحاة والأصوليين والمتكلمين، وهي قاعدة الاستدلال بالشاهد على الغائب. فهذا القياس لا يمكن الأخذ به في رأي ابن رشد، إلا في عالم الطبيعة المادية، وفي الحدود التي يفرضها الموضوع الذي نبحثه منها،أما في عالم ما وراء الطبيعة أي عالم الغيب فلا. أما العالم الأول فمقيد بأسبابه المتواترة، محدود في تفاعلاته، وأما عالم الغيب فلا علم لنا بحدوده، ولا بأسبابه، فكيف نقيس علم الله إلى علم البشر، وإرادته تعالى إلى إرادتهم، أو نقيس حدوث العالم في الزمان المطلق إلى حدوث الظواهر الطبيعية.

وأما المسألة الأخرى فهي «إنكار الغزالي للسببية في الطبيعة»، سعيا منه لإنقاذ إرادة الله المطلقة من قانون الحتمية. ومعلوم أن الغزالي ينفي السببية كمبدأ من مبادئ الوجود، أي ينكر أي ارتباط بين الأسباب والمسببات، ويرجع ذلك الارتباط إلى «العادة» ويزعم أن العادة يمكن أن تتغير، كما حصل في عدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام.

يردّ ابن رشد على الغزالي في هذا الموضوع، بقوله إن «العلم» كله ينتفي إذا لم يكن هناك نظام ثابت، قائم على ارتباط الأسباب بالمسببات، وأن وضع «العادة» موضع السببية لتحرير الإرادة الإلهية من الحتمية الطبيعية مجرد سَفْسطة. ويسائل الغزالي عمّن تتعلق به هذه «العادة»، هل هو الله، أم طبيعة الموجودات ؟ ولمَّا كانت العادة هي اكتساب ثبات حدوث أشياء نتيجة تكرارها، فإن الله منزه عن هذا الاكتساب. فلم يبق إلا أنها أي العادة هي طبيعة الموجودات. وحينئذ يقال : ما الفرق بينها وبين الاطّراد بين الأسباب والمسببات، إذ ليس في طاقة الموجود الطبيعي أن يغير طبيعته. أما إن كانت هذه العادة هي تفسير العقل لاطراد الأحداث، على أساس ما تعتاده، لا بما تخضع له الظواهر من نظام ثابت، فهذا نفي لكل وجود موضوعي للأشياء خارج العقل. وبالتالي هو نفي للتعليل من حيث هو، وإبطال لقوله تعالى : ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إلاَّ اللّهَ لَفَسَدَتا﴾ [سورة الأنبياء، الآية 22] ؛ فها هنا تعليل واضح بالارتباط الحتمي بين وحدانية الله وثبات نظام العالم، لأن هذا النظام المطّرد هو نتيجة حتمية لوحدانية الخالق المدبر، لا شريك له. وبوقوف العقل الإنساني على ترتيب الأسباب والمسببات يكتسب المعرفة العلمية المحدودة بطبيعة الحال. وحينئذ يكون علم الإنسان على مستويين؛ مستوى الحتمية حينما يحيط بمعرفة الأسباب المؤدية إلى حصول نتائجها، ومستوى الظن فقط إذا كان علمه محدوداً بالأسباب. وربما ظن الإنسان أنه قد أحاط علما بالأسباب وهو على جهل ببعضها أو بأكثرها.

على أن ابن رشد، لا يؤلّه العقل، ولا يعتبره قادراً بطبيعته على إدراك كل شيء، بل يؤيد الغزالي في أن ما تعجز العقول البشرية عن إدراكه يجب الرجوع فيه إلى الشرع، وذلك لأن العلم المتلقّى من قِبل الوحي إنما يجيء متمما لعلوم العقل.

لقد حقق ابن رشد ثورة عقليّة من خلال مشروعه التنويري، وذلك بالقياس إلى ما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية على يد ابن سينا وأمثاله من مزج بين العقلانية والروحانية. وإقرار بالمعرفة الحدسية الخاصة التي تتوج التجربة الصوفية، هذه المعرفة التي أحلها الغزالي المقام الأعلى، باعتبارها معرفة مباشرة بحقيقة الوجود من موقع الشهود.

وأما ابن رشد فقد اعتبر المعرفة الحقيقية إنما تكون نتيجة طبيعية للنظر العقلي البرهاني، الذي ينطلق أساسا من عالم الحس والتجربة، لا من عالم المثل، أو من عالم الباطن، وأن الحواس هي وحدها الوسيط بين الواقع الخارجي وبين الكليات والمفاهيم المستخلصة من الجزئيات. وأنكر أن يكون لأي تجربة صوفية مهما سَمَت معرفة موضوعية، قابلة للاستدلال والاختبار والنقد، كما هو الشأن بالنسبة للمعرفة العقلية.

ـ 8 ـ

لم يسلم ابن رشد من النقد والردود على آرائه، ولاسيما ما يتعلق منها بالتوفيق بين الشريعة والفلسفة، وظلت الاختلافات حول ما ذهب إليه من وجوه التأويل تزيد في تعميق إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة حتى عصرنا. ومما أُخِذ عليه في هذا المجال أنه ميّز بين العامة وبين الخاصة في الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي. وأنه ميّز بين الظاهر والباطن في الشريعة إلى حد بعيد وأنه جعل من العقل مرجعا للمعرفة العلمية لا غير. وأن هذه الازدواجية في التأويل غلبت عليه سواء في تصور الحقائق أو في تأويل النصوص الشرعية[24].

ومهما يكن حظ ابن رشد أو حظ خصومه ونقّاده من الصواب أو الخطأ، فمن المؤكد أنه رد للعقل الإنساني كل الاعتبار في اكتساب المعرفة العلمية، إلا أنه لم يكن من الممكن لا بالنسبة لمجتمع ابن رشد ولا لعصره أن يدركا بوضوح ما كان يحمله مشروعه التنويري من دعوة إلى ربط الإنسان بالطبيعة، واستعمال العقل والتجربة في معرفة سننها، وقوانينها القائمة على الحتمية السببية، مثلما ندرك ذلك اليوم. ولعله المثال الآخر الذي يؤكد أن المجتمع الإسلامي كثيراً ما تخلى عن الفكر العلمي التقدمي الذي أنتجه أعلامه الرواد، أعني المشروع التنويري لابن رشد في القرن السادس الهجري والمشروع الاجتماعي لابن خلدون في القرن الثامن. فقد ظل المجتمع الإسلامي يجتر موروثه الثقافي في العلوم النقلية، إلى أن صُدِم باكتساح العالم الأوروبي لبلدانه، وبالتفوق الهائل للغرب الذي هيمن عليه، مستعمراً ومحتلا، ليس بحكم التفوق العسكري وحده، ولكن بحكم التفوق العلمي والتكنولوجي، الذي قام على تفعيل دور العقل الأوروبي، بعد تحريره من الوصاية والجمود، وذلك منذ القرن الثالث عشر الذي هزت فيه «الرشْدية» الجمود الكَنَسي، وزرعت بذور العقلانية التي عرف الأوربيون كيف يستثمرونها.

الهوامش

1) أنظر تحليل نزعة هذا العصر في كتابنا «جدل العقل والنقل» الجزء الثاني، ص 79 وما بعدها. والمراجع التي اعتمدناها في ذلك. ط/دار الثقافة سنة 2000.

2) أنظر «رسالة مشكاه الأنوار»، ط/دار الكتب العلمية بيروت ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي 1986. ص9/8.

3) أنظر كتابنا «جدل العقل والنقل»، الجزء الأول، ص 478 وما بعدها.

4) أنظر عن المناخ السياسي العام في الأندلس يومئذ «تاريخ المغرب» للدكتور عبد الله العروي (المعرَّب) ص 167، وأنظر عن السياق السياسي المغربي الذي ظهرت فيه آراء ابن رشد بحث الأستاذ المرحوم محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. أعمال ندوة علمية. بكلية الآداب بالرباط سنة 1978. لاسيما ص 24.

5) «الذيل والتكملة» لعبد الملك المراكشي، ج 6/25.

6) كتاب «الإعلام» للمراكشي ج 4/131، وكتاب «حضارة الموحدين» للأستاذ محمد المنوني، ص 17. لكن الدكتور محمد بنشريفة يشك في هذا الخبر. متوقفا في الأخذ به : أنظر ابن رشد الحفيد. ص 52/53.

7) «الضروري في السياسة» (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) تعريب أحمد شحلان ط/مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2002.

8) المرجع السابق، ص 241.

9) أنظر عن مؤلفات ابن رشد :

1) «كتاب الذيل والتكملة» للمراكشي،

2) كتاب جورج قَنَواتي : «ابن رشد وتأثيره في الفكر الإنساني». ط/المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. القاهرة 1978.

3) و«تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» للأستاذ محمد لطفي جمعه، مطبعة المعارف بمصر 1927. ص 147/151.

4) و«ابن رشد الحفيد». سيرة وثائقية للدكتور محمد بنشريفة. ط/1999 ص 24 وما بعدها.

10) أنظر «عن الصفة النضالية لمشروع ابن رشد» بحث الأستاذ محمد زنيبر «ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي». ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي. ص 8/7.

11) أنظر في تحقيق أسباب هذه المحنة دراسة الدكتور محمد بنشريفة عن ابن رشد الحفيد، ص 71/60.

12) في هذا السياق نذكر ما رواه «المعجب»، ص 172 من طلب الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المومن من صديقه الفيلسوف ابن طفيل أن يقرب مضامين الفلسفة من أفكار الناس بشرح غامضها وتسهيل عبارتها. فاقترح ذلك على ابن رشد الذي نهض بذلك برغبة من الخليفة الموحدي «المعجب» 172.

13) أنظر دراسة الدكتورة زينب الخضيري. «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى». دار التنوير، بيروت 1985. ص 56 وما بعدهما.

14) في مقدمة من اعتقدوا ذلك المستشرق إرِنْسْت رينان Ernest Renan في كتابه عن ابن رشد والرشدية، (Averroès et l'Averroèssisme) وجاء فيه أن أرسطو نظر في الكون نظرة ثاقبة، ففسر ظواهره وحل غوامضه، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة فاحصة وشاملة. أنظر كتاب «تاريخ فلاسفة الإسلام» للأستاذ لطفي جمعة، ص 151.

15) أنظر بحث الأستاذ أحمد فؤاد كامل بعنوان : «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» ـ أعمال ندوة علمية عن ابن رشد، بكلية الآداب بالرباط. ص 210/183.

16) من هؤلاء الدكتور محمد عابد الجابري، في بحثه «المدرسة الفلسفية في الغرب والأندلس». أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، لكنه يعتقد أن ثورة ابن رشد كانت جزءاً من الثورة الموحدية. أنظر صفحات 135 وما بعدها.

17) يتعين التنبيه إلى أن الموقف الإيجابي من استعمال «المنطق» عند ابن رشد، سبقه موقف مماثل من المنطق والفلسفة لدى فقيه الأندلس الكبير ابن حزم (–456هـ) فقد سبق لابن حزم أن ألف رسالة بعنوان : «التقريب لحد المنطق» قبل قرن من اشتغال ابن رشد بالفلسفة. وجاء في هذه الرسالة قوله : «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكننا من المعارف وأول مداخلتنا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة، من غير يقين أنتجه بحث موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة». أنظر «رسائل ابن حزم» تحقيق إحسان عباس. الجزء الرابع. ص 34.

18) أنظر كتاب الدكتور محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد». ط/دار المعارف 1979. ص 301/307.

19) نفس المرجع. ص 311.

20) «فصل المقال لابن رشد». ط/دار المعارف. ص 33.

21) المرجع السابق ص 35.

22) المرجع ص 46/47.

23) «مناهج الأدلة». ص 180/179.

24) «تهافت التهافت.» ص 255. أنظر تفصيل الردود على أفكار ابن رشد عند الأستاذ العراقي : «النزعة العقلية عن فلسفة ابن رشد». ص 313. وما بعدها.



التراث المهجور

محمد بنشريفة

جعلتُ هذا العنوان على غرار كتاب قرأته أخيراً وهو التراث المغدور يصف فيه مؤلفه التدمير الذي أوقعه الصِّرْب بالآثار الإسلامية في البوسْنَة والهِرْسِك، وقد حركني لإثارة موضوع التراث المهجور أو المهمل أو المنسي كتاب طبع في مدريد طبعة (فَكْسِمِلِية) وأهديتْ إليَّ منه نسخة. هذا الكتاب هو السِّفر الثاني من كتاب «المقتبس من تاريخ الأندلس» للمؤرخ الأندلسي الشهير أبي مروان حيان بن خلف المعروف بابن حيان المتوفى سنة 469 هـ/1076م، ولهذا السفر قصة لا تخلو من غرابة أستسمحكم في سردها. كان هذا السفر من مخطوطات خزانة القرويين وأخذه المستعرب اليهودي الفرنسي الشهير ليڤي پْروڤَنْسال Lévy Prov-ençal في الثلاثينيات من القرن المنصرم – قلتُ أخذه ولم أقل استعاره – لأن المخطوطات لا تستعار ولا تعار في العادة، ومهما يكن الأمر فقد أخرج المخطوط من الخزانة وبقي عند هذا المستعرب واستفاد منه في كتابه : «تاريخ إسبانيا المسلمة» "Histoire de l'Espagne musulmane". وقد ذكر في الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 151 حاشية رقم 1 أنه أعد المخطوط للطبع وبعث به مع صورة منه إلى جامعة الأسكندرية في مصر لتقوم بطبعه نظراً لعلاقته برئيسها حينئذ طه

حسين الذي دعاه ليحاضر فيها. والمهم أن پروڤنسال لم يردّ المخطوط إلى خزانة القرويين كما أنه لم يطبع، ولما مات پروڤنسال سنة 1956 فُقد المخطوط كما فُقدت صورته التي كانت بيد الأستاذ المؤرخ عبد الحميد العبادي المكلف بنشر الكتاب ثم ظهرت الصورة بعد وفاته عند أستاذة درست عليه ولكنها لم تقم بطبعه ولم تسمح لأحد بالاطّلاع عليه، وقد حاول كثيرون إقناعها بإخراج الكتاب ولكن جهودهم باءت بالفشل، وقد وضعت الأستاذة المذكورة صورة المخطوط في بنك لكيلا يصل إليها أحد. ثم إنه بعد موت زميلنا غَرْسِيِة غومِسْ Garcia Gomez وُجد المخطوط الأصلي في مكتبته وقد بادرت الأكاديمية الملكية للتاريخ بطبعه طبعة فكسملية وذلك لقيمته التاريخية ولطول انتظار الباحثين له، وقد قام أخيراً زميلنا محمود علي مكّي بتحقيقه ونشره مركز الملك فيصل بالرياض. أما المخطوط نفسه فلم يُرجع إلى خزانة القرويين وقد أصبح معدودا من ممتلكات الأكاديمية الملكية للتاريخ الإسبانية. فهل سنطالب بإرجاعه إلى مكانه الفارغ حتى الآن في خزانة القرويين ؟

لقد كان كتاب «المقتبس» الذي يتألف من عشرة أسفار موجودا بجميع أسفاره العشرة في الخزانة التي أنشأها السلطان المولى الرشيد عام 1079 هـ. ويذكر المرحوم العابد الفاسي أن هذه الخزانة كانت محتوية على ذخائر ثمينة ومخطوطات نادرة وأنها اعتراها في الأخير ما اعترى مثيلاتها من الضياع والاختلاس ولم يبق منها إلا 156 مجلدا نقلت إلى خزانة القرويين عام 1956 قال : «ومن أندر الكتب التي كانت توجد بين رفوفها تاريخ ابن حيّان المقتبس في أجزاء تامة كاملة كما وقفتُ على ذلك في وثيقة خاصّة».

ويبدو أن هذه النسخة التامة هي التي تفرقت شَذَر مذَر إذ يوجد سفرٌ منها في مكتبة البودلْيان بجامعة اكسفورد، وكان سفر آخر في مكتبة سيدي حمودة بمدينة قسنطينة في الجزائر انتسخ منه المستعرب الإسباني خوليان ريبيرا نسخة

ثم إنه ضاع بعد ذلك، ووجد سفر في الخزانة السلطانية بمكناس التي نقلت إلى الخزانة الحسنية، أما السفر الذي وجد بخزانة القرويين فهو الذي أخذ منه بروڤنسال الطرف السليم الذي تحدثنا عنه آنفا وترك الطرف المصاب الذي لم يقدر على الاستفادة منه وهذا الطرف الذي يشتمل على 94 ورقة هو كلّ ما بقي في المغرب من هذا المخطوط النفيس الذي يعتبر ما وقع له مثالاً للاهمال.

وممّا يحز في النفس أن الأجزاء التي سلمت تولى طبعها إسبان ومشارقة وهذا إهمال آخر.

قد يقول البعض ما شأننا بكتاب «المقتبس» ومالنا ولتاريخ الأندلس، وحتى لا أُتهم بتعاطفي مع هذا التاريخ بحكم اشتغالي به فإني أترك الكلام للمرحوم العابد الفاسي محافظ خزانة القرويين الأسبق الذي يقول في كتابه : «الخزانة العلمية بالمغرب» عند حديثه عن المخطوطات الأندلسية ما نصه :

«أما اقتصاري على ذكر الأندلس دون باقي أقطار المغرب العربي كالقيروان مثلا فلأنني أتحقق بمقدار تأثر المغرب الأقصى بصفة خاصة بحضارة الأندلس وثقافته وأدبه وتاريخه، وأنت تعلم أن تاريخ هذه البلاد المغربية مرتبط كل الارتباط بتاريخ الأندلس في كثير من حلقاته، ومن أجل هذا نرى أنه يتعين على أدباء المغرب وأعيانه المثقفين أن يلتفتوا دائما إلى هذا التاريخ الذي لا يزال أكثر مصادره غير منشور ولا مدروس رغما عن علاقتنا القومية والتاريخية به. ومن الغريب أن أكثر ما نشر منه نشر على يد المستشرقين الذين يقدّرون الأشياء حق قدرها ورغما عمّا يقع لهم في بعض الأحيان من أخطاء مقصودة أو غير مقصودة، فإنهم على أي حال خدموا ثقافتنا العربية الأندلسية خدمة يشكرون عليها في الوقت الذي أخلدنا فيه نحن أهلَ البلاد إلى الكسل والانزواء وإهمال كل شيء، ولا نمتاز بشيء كامتيازنا بكثرة القول والهذر في الحديث، أما العمل وخدمة العلم والبحث بطرقه الصحيحة وعلى نمط أساليب البحث الجديدة وحتى القديمة فلا أثر له». اهـ.

إن هذا الذي وقع لأهمّ كتاب في تاريخ الغرب الإسلامي وقع مثله بل وقع أكثر منه لكتاب أهم جغرافي في الغرب الإسلامي، وهو كتاب «نزهة المشتاق» للشريف الإدريسي. ويقول المرحوم العابد الفاسي أيضا في سياق حديثه عن ضياع كثير من كتب خزانة القرويين : «ومنها أي من الكتب الضائعة نسخة رائقة بخط مشرقي من كتاب الشريف الإدريسي بقي بالمكتبة منها الورقة الأخيرة فقط، ومن الغريب أن فهرس بيل Bel ذكرها ووصفها وصفا دقيقا حيث قال : وفيها أي خزانة القرويين من كتب الجغرافيا جزء من «نزهة المشتاق» للشريف الإدريسي متضمنة لخرائط البلدان رسومها بالأحمر والأزرق على الطريقة القديمة، فأين هذا الأثر الخالد اليوم وأين ذهبت به اليد المختلسة المعتدية». اهـ.

وقد ندَّد المرحوم العابد الفاسي في مواضع أخرى بالإهمال والاختلاس اللذين وقعا لمخطوطات خزانة القرويين، فمن ذلك قوله : «ولنضرب لك مثلا ببلادنا المغربية فإنه لم تُصب بلاد بمثل ما أصيبت به من الإهمال وضياع الآثار. فأين الكتب التي دُونت في تاريخ فاس بالخصوص ككتاب «المقباس» لابن الرقيق و«المقباس» أيضا لأبي محمد عبد الملك بن محمود بن الوراق وهو من أرّخ أيام الأدارسة وكان حياً في أواسط القرن السادس، وتاريخ ابن غالب فإنه ذكر فيه شطرا مهما من تاريخ مدينة فاس، و«تاريخ مدينة فاس» لأبي اسحاق إبراهيم البُرْنُسي و«تاريخ فاس» لأبي القاسم ابن جنون» اهـ.

والواقع أن أمثلة الإهمال والضياع والتفريط في تراثنا وآثارنا متعددة، وسأقتصر على الإشارة إلى بعضها، فمن ذلك المصحف العثماني الذي هو أقدم مصحف كان موجودا في المغرب في عهد الموحدين والمرينيين وهو منسوب إلى الخليفة عثمان بن عفّان، ويذكر المورخون أنه أحد المصاحف الأربعة التي بعث بها الخليفة عثمان إلى مكة والبصرة والكوفة ودمشق، وكان مصحف دمشق بيد بني أمية إلى نهاية ملكهم، ويقال إنه آل إلى أمّ الأصبغ بنت معاوية بن هشام بن عبد الملك وأنها بعثت به إلى أخيها عبد الرحمن الداخل الذي أقام دولة أخرى

لبني أمية في الأندلس فحبّسه على جامع قرطبة وظل في مكانه إلى أن دخل الموحدون الأندلس فأمر عبد المومن بنقله إلى مراكش وقد احتفل بغشائه فصُنِعَتْ له أصونة غريبة وأحفظة عجيبة ومحمل غريب الصنعة وصُنِع لهذا المحمل كرسي يحمله عند الانتقال وصُنِع لذلك كله تابوت مكعّب الشكل سام في الطول ولهذا التابوت باب له مفتاح يفتح ويغلق بحركات هندسية عجيبة. وقد جاء وصف هذه الصنعة بتفصيل في رسالة لأبي بكر ابن طفيل الفيلسوف المعروف أوردها المقرّي في «نفح الطيب»، وثمة أشعار عديدة في وصف الحفاوة بهذا المصحف وقد كان ملوك الموحّدين يحضرونه في مجالسهم وفي ليالي رمضان ويستصحبونه في أسفارهم وحركاتهم حسب ترتيب خاص متبرّكين به. وظل الحال هكذا إلى عهد السعيد الموحدي الذي احتمله معه حين توجه إلى غزو تلمسان سنة 645 هـ فقُتل واختل الجيش ووقع النهب فكان المصحف مما نهب، يروي ابن عبد الملك أن مُنتهبه لم يعرف قدره فعرضه للبيع بتلمسان بسبعة عشر درهما وأُنْهِيَ خبره إلى يَغْمُراسَن بن زيان صاحب تلمسان فبادر إلى أخذه وأمر بصونه وبقي المصحف بيد بني عبد الواد إلى أن استرجعه منهم أبو الحسن المريني عند تغلبه على تلمسان سنة 737 هـ. ولكن المصحف فُقد من جديد عند هزيمة هذا السلطان في وقعة طريف سنة 741هـ وحصل في بلاد البرتغال وقد أعمل أبو الحسن المريني الحيلة في استخلاصه إلى أن وصل إلى فاس سنة 754 هـ بواسطة أحد تجار أزمّور، ثم اختفى أثره بعد العهد المريني ولم يوقف له على خبر بعد ذلك.

ومع حرمة المصاحف وقُدسيتها، فإنها تعرضت عندنا في القديم والحديث للتفريط والنهب والاختلاس والتفويت على العكس تماماً ممّا عند غيرنا، أذكر أن دار الكتب المصرية فيها معرض دائم لمصاحف ملوكية وغيرها، وهي مصاحف عجيبة توجد في تمام الحفظ والصون وفي غاية الجمال والبهاء.

أما عندنا فلا نكاد نجد مصحفاً قديماً كاملاً وتامّاً، وقد كان لدينا مصحف مغربي عريق كان يمكن للمكتبة المغربية أن تباهي به ويعرض في المعارض العالمية ولكنه فُرِّط فيه كما فرِّطَ في غيره – حتى لم يبق منه اليوم إلاّ شذرات وورقات.

هذا المصحف هو الذي خطّه بيمينه الخليفة أبو حفص عمر المرتضى الموحّدي وحبّسه على جامع ابن يوسف بمراكش سنة 656 هـ. كان هذا المصحف يتألف من عشرة أجزاء، في كل جزء ستّة أحزاب، وهذا ما يعرف بالربعة، وقد ظلّ موجوداً بتمامه في خزانة ابن يوسف إلى سنة 1149 هـ، وفي هذه السنة استعار مجلدات المصحف بأجمعها محتسب مراكش المدعوّ عبد العزيز الناصري، ويبدو أن إخراج المصحف من مكانه كان بداية ضياعه شيئاً فشيئاً، وفي حوالة خزانة ابن يوسف أنه في سنة 1933 كان يوجد من هذا المصحف أربع مجلدات، أما اليوم فلم يبق في هذه الخزانة من هذا المصحف الذي كان يقع في عشر مجلّدات إلاّ مجلّد واحد، وهو يحمل رقم 1، وتوجد بقايا من بعض أسفار هذا المصحف في الخزانة العامّة ومتحف الأوداية، ولعلّنا نستغرب وجود سفر من هذا المصحف بهذا المتحف، إذ الأقرب إلى المنطق أن يُضم إلى الأطراف الباقية من هذا المصحف التاريخي وتجمع في مكان واحد. وهنا أذكر أني لما كنت في الخزانة العامّة تألمت لمّا وقفت على الورقات المبعثرة من هذا المصحف الموحّدي وخشيت أن تصبح عُرْضة للاختلاس، فعملت على عدّها وترقيمها، وأذكر كذلك أن سفراً من هذا المصحف عرض للبيع بالمزاد في باريس وعرض على جلالة الملك الحسن الثاني طيّب اللّه ثراه، وقد طلب منّي مؤرّخ المملكة الزميل عبد الوهاب بنمنصور أن أحرّر مذكرة حول هذا المصحف، ففعلت ولعلّنا نستمع إلى تعليق له حول هذا الموضوع.

هذا مثال مصحف الخليفة الموحّدي المرتضى وثمّة مثال مصحف تاريخي آخر رَوَى قصّته الفقيد المرحوم المختار السوسي في كتابه «على مائدة الغداء» نقلاً عن الباشا مَنُّو الذي نجح في اقتحام مكناس وإلقاء القبض على أولاد الباشا حمّو، ودخل داره وتحدث عن الأثاث الهائل الذي وجده في الدار ثم قال : «ومن بين ما وجدتُه بيت كبير من الكتب، فلم أبال بها، ولم أندم قطّ في عمري كما ندمت على عدم حوزي لتلك المكتبة الهائلة، ولم أحمل منها إلاّ بعض مذهبات

ومصحفاً كبيراً وأرانيه من عنده. وهو مجزّأ على ثلاثين جزءاً، كل جزءين في جزء، الجزء طويل في مقدار الذراع، وعريض أكثر من الشبر، وخطه غليظ متوسّع الحروف حتى إن كلمة ـ فسيكفيكهم – ملأت سطراً واحداً، وبين كل آية وآية، دائرة في قدر ربع ريال حسني، فيها تزاويق نفيسة، قال : وكان المصحف كله تامّاً عندي حتى استلّ منه بعض الأجزاء كاتبي في مراكش أبو عبد اللّه، وقد كان عندي في أمانة تامّة، فظهر بعد ذلك أنه خائن لأسراري ولرسائلي ولكتبي، فظهرت بعض تلك الأجزاء عند الحاج التهامي، وهي عنده إلى الآن، قال ولو كنت أعلم أن الكتب لها القيمة التي نراها الآن، لكنت جمعت مما يدور تحت يدي إذ ذاك مكتبة نادرة ولكانت مكتبة آل الباشا حمُّو كلها عندي غير أننا إذ ذاك إنما نبالي بالكلمة وبالآثات، وأما بالمال وبالكتب فلا، وها نحن أولاء عشنا حتى عرفنا ما للمال وما للكتب من الأهمية». نتساءل بعد هذا عما بقي من هذا المصحف بعد ذهاب منّو والگلاوي ؟ لقد ضاعت مصاحف ملوكية وغيرها موحّدية ومرينية ووطاسية وسعدية.

ففي عصر الموحّدين ظهر ناسخان عظيمان للمصحف هما ابن غطوس وولده لم يعرف لهما مثيل من حيث عدد المصاحف التي نسخاها وشاع عن أحدهما أنه كتب ألف نسخة وصل بعضها إلى المشرق، وقد وصف الصفَدي في «الوافي بالوفيات» نسخة منها وصفا دقيقا كما روي عن عالم من فاس لقيه بمدينة صفَد أن ابن غطوس كان له بيت فيه آلة النسخ والرقوق وغير ذلك لا يدخله أحد سواه، يدخله ويخلو بنفسه وكان يبيع النسخة بمائتي دينار.

ولا يعرف اليوم من الألف نسخة المذكورة إلا نسخة واحدة تامة توجد بالمكتبة الوطنية في تونس.

ومما تعرض للإهمال والضياع من المصاحف الملوكية المغربية مصحف أبي سعيد المريني الأول، وقد كان عبارة عن ربعة تتألف من 30 جزءاً ولم يبق من

هذه الربعة إلا أربع ورقات من الجزء السادس عشر ضمن ملفّ يحتوي على قطع قرآنية مختلفة مكتوبة على الرّق توجد في الخزانة العامة (حرف الكاف). ومثل هذه الربعة ربعة كانت تحتوي على ثلاثين جزءاً حبّستها إحدى عقائل بني مرين على خزانة القرويين لم يبق منها إلا الجزء السابع عشر.

ومن المصاحف السّعدية الملوكية التي خرجت من المغرب مصحف السلطان عبد الله الغالب السعدي (901 هـ ـ 965 هـ) وقد كتب هذا المصحف برسم خزانته وتم نسخه في أوائل شهر رمضان سنة 975 وهو موجود اليوم في مكتبة المتحف البريطاني بلندن.

ومنها مصحف السلطان أحمد المنصور السعدي وقد كتب لخزانته وتم نسخه بجامع قصر البديع بمراكش في 13 ربيع الثاني سنة 1008 هـ ويبدو أنه صار إلى زيدان وَلد المنصور ثم إنه كان من جملة مكتبته الكبيرة التي قُرصنت وحُملت إلى اسبانيا حيث وُضعت في دير الإسْكورْيال بالقرب من مدريد وهو معروض هناك في القاعة الكبرى مع نفائس الإسكوريال هناك وسمّي في بطاقة التعريف مصحف مولاي زيدان. وقد طبعه أخيرا طبعة فَكْسِملِية صاحب مكتبة في الرباط. ومما يدل على الاهمال أن خزانة القرويين وخزانة ابن يوسف والخزانة الحسنية لا توجد فيها مصاحف تامة إلا نادرا ومعظم المصاحف الموجودة بهذه الخزائن هي أجزاء أو شذرات أو ورقات من مصاحف ومعظمها موجود في خزانة ابن يوسف وفي هذه الخزانة جزء هو الذي بقي من مصحف كُتب في إشبيلية عام 632 هـ وكان يقع في عشرين جزءا وفي هذا الجزء الباقي أنه محبّس للقراءة على القبر الذي بالروضة المقدسة بِتينْمَل بتاريخ 649 هـ وفيها أيضا الجزء الثامن وهو الباقي من مصحف مُنتسخ بمالَقَة سنة 620 هـ.

وخزانة ابن يوسف هذه غنية بالأجزاء الباقية من مصاحف قديمة ولكن هذه الأجزاء قد تضيع إن لم توجه إليها العناية والحفظ والحراسة، وأشير بعد هذا

إلى وجود جزء من مصحف غرناطي في مكتبة المرحوم الفقيه داود. ولعل القطعة الموجودة في خزانة تطوان هي من هذا المصحف الغرناطي الذي كان تاما فلم يبق منه إلا هذا الجزء الموجود في خزانة الفقيه داود وهو الجزء التاسع والأربعون، والجزء السادس الموجود في متحف بَلَنْسِية دي دونْ خْوانْ بمدريد، والشذرات الموجودة في خزانة تطوان، ويعلم الله كم كان عدد الأجزاء الضائعة من هذا المصحف.

إن هذا الذي حدث للمصاحف الخطية العتيقة في المغرب حدث مثله لكتب الحديث المخطوطة كالموطأ والصحيحين، فقد ضاعت على سبيل المثال نسخة من «الموطأ» بخط مالك ابن وهيب مستشار أمير المسلمين علي بن يوسف وكانت موجودة قديماً في خزانة ابن يوسف ولم يبق من النسخة التي كتبها يحيى ولد المعتمد ابن عبّاد لخزانة أمير المسلمين المذكورة إلا بقية توجد في خزانة القرويين. ومما ضاع من أصول الحديث نسخة أبي ذرّ الهَرَوي من صحيح البخاري التي اشتراها الأمير المرابطي ميمون بن ياسين بمكة المكرمة من ولد الحافظ المذكور بتِبْر كثير. ويقال إنها كانت في مكتبة ابن يوسف بمراكش ومما ضاع أيضاً نسخة الحافظ أبي علي الصدَفي من صحيح البخاري التي تسمّى الشيخة وكانت قد انتهت إلى الملك ادريس السنوسي ثم فقدت.

والذي ينظر في فهرس خزانة ابن يوسف وفهرس خزانة القرويين سيجد أن معظم مخطوطات كتب الحديث في هاتين الخزانتين مبتورة ولم يبق من النسخ التي كانت فيها في الأصل تامة إلاّ جزء أو جزآن وقلما توجد نسخة تامة يرجع تاريخ تحبيسها إلى عهود المرينيين والوطاسيين والسعديين.

وإذا كنتُ قد مثلتُ بضياع مخطوطات المصاحف والحديث فلأنه كان من المفروض أن قدسيتها تدعو إلى الحفاظ عليها وعدم تضييعها، وبطبيعة الحال فإن من ضيّعها هو لما سواها أضيع.

وبعد فإن من مظاهر إهمال تراثنا المخطوط التدهور الذي حل بعدد كبير منه في خزانة القرويين وخزانة ابن يوسف وقد وجدت المرحوم العابد الفاسي، خلال الأجزاء الأربعة من الفهرس الذي وضعه لخزانة القرويين، يصف هذا التدهور ويشتكي منه فيقول مثلا في وصف مخطوطة «أوراقها ممزّقة إلى درجة يؤسف لها» ويقول في وصف مخطوط : «أصابه محو واندثار وأصاب السِّفر كلّه تلاشٍ وتنقيع كاد أن يكون الانتفاع به بسببه معدوما». ويقول في وصف أجزاء مخطوط مهم : «وقد بلغت هذه الأجزاء مبلغا عظيما من التلاشي والاضمحلال» ويقول أخيراً في وصف مخطوط نفيس «أصابه التلف وكاد أن ينعدم الانتفاع به، ولا حول ولا قوة إلا بالله». ولا يكاد يخلو مخطوط من مثل هذا في وصفه، وربما حمدنا له أنه تدارك هذه المخطوطات بفهرستها فهرسة مفصّلة تعنى بالمضمون والشكل معاً، ولكننا نتساءل أيضا لماذا وصلت هذه المكتبة إلى هذه الحال ؟ أعترف لكم أنّني لما عُيّنتُ محافظا لها بعد وفاة العالم العابد الفاسي بكيت لما دخلتُ أول مرّة إلى القبة المنصورية وكانت مكان حفظ المخطوطات، ويرجع تاريخ هذه القبة إلى عهد المنصور السعدي مؤسّسِها، فقد كانت الرفوف متهالكة نخرها السوس بفعل القدم، وكان أول شيء قمت به أنّي نقلتها إلى مكان صحي ومأمون حيث وضعت في رفوف خشبية جديدة وجيدة، كما أني نقلت ملفات الدشت التي كانت موجودة في مخزن المطبوعات إلى مكان أمين خاص بها.

لقد أشار الأستاذ الفاسي إلى عناية ملوك المغرب بهذه الخزانة وعدّد ما حبّسوه من كتب هم وأتباعهم، ووقف عند اهتمام ملوك الدولة العلوية، ولا سيما المتأخرين منهم بمسائل الترميم والإصلاح والتجديد والتسفير وأورد ما أصدروه من ظهائر في هذا الشأن، وسمّى بعض الكتب التي وقع ترميمها في عهد السلطان المولى عبد الرحمان بن هشام ومن جاء بعده، ولكن فترات العناية تتبعها أحيانا فترات من الإهمال والنسيان فيقع في المخطوطات ما يقع. وفي عهد الحماية الفرنسية حصل شيء من التنظيم في الخزانتين التاريخيتين القرويين وابن يوسف، فقد جمعت المخطوطات ونظّمت ورُتبت وحُفِظت وفُهرس

بعضها. أما التصوير فلم يكن معروفا أو مستعملا حينئذ. وفي هذا العهد أنشئت الخزانة العامة في الرباط والخزانة العامة في تطوان وجمع وحفظ عدد كبير من المخطوطات، ثم عرفت المخطوطات في المغرب بعد الاستقلال نقلة نوعية متميزة، فقد حصل لأول مرة في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات تصوير عدد كبير من المخطوطات في إطار مشروع وطني أشرفت عليه وزارة التعليم وأسهمت فيه اليونسكو والجامعة العربية.

ويوجد رصيد هذه المصورات في الخزانة العامة بالرباط ومعهد المخطوطات في القاهرة، وقد انتفع بها عدد من الباحثين، وتوالت بعد هذا وفادات معهد المخطوطات من القاهرة ثم من الكُويت للتصوير وجاءت بعثات من جهات سعودية لنفس الغرض، وآخر حركة كبيرة لتصوير المخطوطات كانت منذ سنة تقريبا بالتعاون مع مركز جُمعة الماجد في دُبَي.

وقد فكرتُ خلال مسؤوليتي في الخزانة العامة في تصوير شامل للمخطوطات الموزَّعة في المكتبات المغربية وتم اتفاق في هذا الشأن مع معهد التعاون مع العالم العربي في مدريد وتمكنا من الحصول منه على تجهيزات جيدة وقيمة للتصوير والترميم وضعت في مبنى خاص صمّم لها. وإنما ألححتُ في الكلام على التصوير لأني شخصيا أرى أنه الوسيلة الأولى لإنقاذ المخطوطات التي يزداد حالها سوءاً يوما بعد يوم. وسأختم هذا العرض بالاشارة إلى المحاولات التي كانت عندنا في مجال الترميم العصري.

فالمحاولة الأولى تمت في مطلع الستينات وكانت في شكل تغليف أوراق المخطوطات المتضررة بنوع من الورق الشفاف البلاستيكي، وطبّقت على مجموعة من المخطوطات القيمة وقد بدت مقبولة في أول الأمر ثم تبيّن إضرارها بالمخطوط، وقد قام بهذا النوع من الترميم قسم التسفير بالخزانة العامة، وبلغ عددُ ما رمّم من المخطوطات على هذا النحو ما يقرب من مائة مخطوط.

والمحاولة الثانية كانت في سنوات 82، 83، 84 وتمت بواسطة تجهيز وخبير من اليونسكو واعتمدت أساليب التطهير والتبخير والتعقيم وقد قدمت اليونسكو لهذا الغرض آلية متنقّلة ومواد كيماوية استعملت في الخزانة العامة بالرباط وَفي خزانة القرويين بفاس وغيرها ثم توقّفت هذه المحاولة ولما عُيّنتُ في الخزانة العامة سنة 1988 وجدت الآلية المذكورة وأوعية المواد الكيماوية التي تستعمل للرش موقوفة، وتوقّفت عن استعمالها بناء على نصيحة الأستاذ شْوارْتز وزميلته وهما خبيران المانيان.

والمحاولة الثالثة هي الاستعانة بخبرة البلدان المتقدمة في تقنيات الترميم ومنها إسبانيا التي أمدتنا بالتجهيزات اللازمة وأعانتنا بتكوين المرمّمين في دورات محلية أو في استقبال بعض المبعوثين إلى معهد ترميم المخطوطات في مدريد.

وكنتُ أنتظر التعاون مع جامعة گوتِنْگن التي زارنا وفدها منذ ثلاث سنوات وكتب تقريرا في الموضوع وقد تحقق هذا أخيراً في عهد خلفي الأستاذ التوفيق.

إن عملية الترميم القائمة اليوم في بعض البلاد العربية بمستواها الحالي لا توازي إطلاقا الكمّ الهائل الذي هو في حاجة إلى الترميم.

وَإن كر الغداة ومرّ العيش وتتابع السنين وتوالي القرون ترك آثاره السلبية على مخطوطات الخزائن المغربية أو بالأحرى على ما سلم منها من أنواع المحن وحوادث الفتن ومرور الزمن وهي من أعداء المخطوطات، وأعداؤها كثر، ومنها التي ذكرها القائل :

الماء يغرقها والنار تحرقها والفار يخرقها واللص يسرقها

ومن أشد أعداء الكتاب عداوة وأكثرها أذى تلك الدويبة أو الحشرة الفتاكة وأعني بها الأرضة التي تأكل الورق أكلا لمّاً، وقد حار القدماء في أمرها ولجأوا إلى الطلاسم في وقف ضررها.

إن هذه الأمثلة من إهمال التراث المخطوط لها نظائر في الآثار والمباني التاريخية وإذا كان قصرابن عبّاد في اشْبيلية وقصر الحمراء في غرناطة قائمين حتى اليوم في إسبانيا فإن قصورا شُيّدت في المغرب بعدهما قد بادت وخربت، وإذا كانت الراية الكبرى راية الخليفة الموحدي الرابع محمد الناصر التي غنمها الإسبان في معركة العقاب ما تزال محفوظة ومعروضة في أحد متاحف اسبانيا فإن التاج الاسباني الذي وضعه الْفونْسو العاشر رهينة لدى يعقوب المنصور المريني قد ضاع ومنذ سنوات كتب أستاذ أمريكي مؤرخ إلى أكاديميتنا يسأل عن مصير هذا التاج وطلب مني أمين السر الدائم لأكاديميتنا أن أكتب شيئا يجاب به هذا الأستاذ فأجبت بما تحدث بِهِ المؤرخون المغاربة عن هذا الحدث وسجله مؤرخ دولة المنصور المريني في أرجوزته التاريخية إذ يقول :

ثم شكا الفونسو إلى المنصور بفقره وحاله المشهور
فجاء يعقوب له ببيت مال والجود فاعلم في الفتى خير الخصال
فقال للمنصور بعد ذاكا مالي غياث في الورى سواكا
لم يبق الا التاج والإكليل عندي وبيعي مثله قليل
فإنه ملك أبي وجدّي ومالنا في حفظه من بُدّ
فخذه رهنا إنه منظوم ياقوته ودرّه معدوم
فأخذ المنصور منه التاجا ثم حباه ما إليه احتاجا
فبقي التاج لدى المنصور رهنا ليوم الحشر والنشور

والبقاء والدوام لله، وله الأمر من قبل ومن بعد.



مدى جواز الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامّة

محمد فاروق النبهان

يتميّز الإسلام بخصوصياته الإنسانية، وأبرز هذه الخصوصيات نظرته الشمولية لمكانة الإنسان في الكون، وهي مكانة متميّزة، تنطلق من منطلق التكريم الإلهي للإنسان، وبمقتضى هذا التكريم تعتبر حقوق الإنسان في موطن الاحترام والرعاية والحماية، وأهمّ حقّ يحتاج إليه الإنسان هو حقّه في الأمن النفسي، ولا يتحقّق هذا الأمن في كيان الإنسان إلاّ عندما يشعر بكمال إنسانيته، وهذا هو الأفق الأعلى الذي يمكن أن تبلغه أرقى الطموحات التي تسعى للنهوض بمكانة الإنسان في الحياة.

والأمن النفسي يتطلّب توفير أسباب الحياة للإنسان، من غير أن يذل نفسه في البحث عنها، فالإذلال مناقض لكرامة الإنسان، والمستذل سرعان ما يدفعه ذلك الإذلال إلى الحقد على المجتمع، وتقويض أمنه، ولم تستطع أرقى الدساتير الوضعية أن تحقّق أسباب الأمن النفسي للإنسان المستضعف، بسبب فقر أو مرض أو يُتم أو عجز، وأقصى ما استطاعت القوانين الوضعية أن تحقّقه لا يتجاوز الإقرار بحق المستضعفين بفتات ما تخلفه لهم موائد المترفين، من

ضمانات اجتماعية معترف بها، تتمثل في تعويضات ماديّة في حالات البطالة والعجز والمرض، وهي تكفي في الغالب لتلبية الحاجات الضرورية، ولكنها لا تحقّق الأمن النفسي، لأن الأمن لا يحقّقه المال، وإنما يحقّقه شعور المجتمع بالتكافل والتضامن، واحترام الغني لمشاعر الفقير، وعدم تحدّيه بنظرات الاستكبار والتعالي، وإشاعة روح الإخاء والتساكن بين أفراد المجتمع...

ومن هذا المنطلق تختلف فكرة الزكاة عن فكرة الضريبة، فالضريبة واجب تفرضه الدولة، وتسهر على تنفيذه وتطبيقه، انطلاقاً من أساس قانوني يقرّ بسيادة الدولة، وبمقتضى هذه السيادة يحق للدولة أن تضع الأنظمة والقوانين التي تراها ملائمة لتحقيق المصالح العامّة، وهذا البعد القانوني لمبدأ الضريبة يفتقد الأساس الديني الذي يقوم عليه مبدأ الزكاة، فالزكاة في حقيقتها عبادة، وهي إحدى الأركان الأساسية التي بني عليها الإسلام، وارتبطت فكرة الزكاة بعقيدة المسلم، وأصبحت هذه الفريضة جزءاً من كيانه الفطري لا يضيق بها، ولا يتألم عند إخراجها، لأنها تلبّي حاجة نفسية في كيانه، ولا يمكن للمسلم أن ينظر للزكاة بنفس المعيار الذي ينظر به إلى الضريبة، فالضريبة واجب مفروض عليه بقوّة السلطة، بخلاف الزكاة، فهي واجب ديني، لا يتحايل أو يتهرّب من دفعها، ويؤدّيها طائعاً مختاراً كما يؤدّي كل واجباته الدينية، سواء كانت بدنية أو مالية...

وإذا كان بعض فلاسفة الفكر الغربي قد حاولوا تبرير الواقع من خلال نظرياتهم سواء في مجال الفكر السياسي أو القانوني، وافترضوا افتراضات وهمية في مجال السيادة لإعطاء الدولة مبرّر إصدار القوانين، وجباية الأموال، وإنشاء الجيوش، وتقييد الحرّيات، فإن الفكر الإسلامي كان أكرث صدقاً وواقعية في إقرار أحكام شرعية، جاء بها القرآن الكريم والسنّة الشريفة، لإقامة أحكام اللَّه في الأرض، غايتها تنظيم الحياة البشرية، وتضييق الخناق على الطغاة والمستكبرين، وإقرار حق الحياة والكرامة لكل إنسان، وتوزيع الأموال والثروات

بين الناس، ووضع نظام مالي يكفل حق الجميع في ثروات الأرض في إطار نظام تكافلي سليم...

وقد استخدم فقهاء الإسلام كلمة «التكليف»، وأفاض علماء الأصول في دراسة مباحث التكليف وضوابط المكلف، والأحكام التكليفية، للتأكيد على طبيعة الحكم التكليفي، وهي علاقة بين اللَّه والإنسان، وتختلف عن العلاقة بين السلطة والمواطن، من حيث طبيعة الأحكام الإلهية...

والنظرة إلى كل من الزكاة والضريبة تدخل في إطار هذا المعنى الدقيق، الذي يجعل الزكاة أداة لتصحيح العلاقات الاجتماعية، وإعادة توزيع الأموال، وربط شرعية تلك الأموال بضرورة احترام الحقوق المفروضة على تلك الأموال، لكيلا يقع خلل في العلاقات الاجتماعية، ولكي يكون الأمن النفسي موفراً للجميع...

والزكاة في نظر المسلم مرتبطة بمعاني دينية[1]، وهي تفيد معنى الطهارة[2]، كما تفيد معنى الزيادة والنماء والبركة، وتزكية النفس طهارتها، ولعل هذه التسمية تشير إلى أهداف الزكاة التربوية، وهي تزكية النفس وتربيتها، وبالرغم من أهمية الجانب الاجتماعي في فريضة الزكاة فإن المزكي يؤدّى زكاة ماله، بهدف تزكية نفسه وماله أولاً، وأداءً لواجب ديني ثانياً، ولا يكلّف غير المسلم بهذه الفريضة، للتأكيد على أهمية معنى العبادة في أداء الزكاة...

ومباحث الزكاة في الفقه الإسلامي واضحة، ومعاييرها محدّدة، وشروطها بيّنة. ونظراً لأن هذه الفريضة المالية عبادة، فلا يجوز الاجتهاد فيما ورد فيه نصّ شرعي، سواء فيما يتعلق بالمعايير والمقادير أو فيما يتعلق فيمن تجب عليه الزكاة، وما لم يرد فيه نصّ يجوز فيه الاجتهاد، لإقرار أحكام تحقّق المصلحة الاجتماعية...

وليس هناك تعارض بين الزكاة والضريبة، فالزكاة هي الأصل، ومصارف الزكاة محدّدة، ويجوز للدولة أن تضع القانون الضريبي الذي تراه ملائماً، وبخاصّة في الأموال والمداخيل التي لم تشملها الزكاة، للإنفاق على المصارف الخارجة عن نطاق المصارف الثمانية...

ومن الضروري أن يكون القانون الضريبي مكملاً لفريضة الزكاة، بحيث يراعي هذا القانون فريضة الزكاة، فلا تفرض الضريبة على الأموال التي فرضت عليها الزكاة، أو تخفف نسبة الضريبة على تلك الأموال، مراعاة لما دفعه مالك الأموال من الزكاة، لئلاّ يقع إرهاق المالك، فما كان واجب الزكاة فيه كافياً يعفى من الضريبة، وما كان يحتمل المزيد من الأعباء الضريبية فتفرض فيه الضريبة بالمقدار الذي يحقّق العدالة، من غير ظلم لصاحب المال، وما كان خارجاً عن نطاق الأموال المفروضة عليها الزكاة، فيجب أن تؤخذ عنها الضريبة، بحيث يقع التوافق والتكامل بين فريضة الزكاة وقانون الضرائب[3].

مدى إمكان الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامّة

وهنا نتساءل عن مدى إمكان الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامّة، ومدى مشروعية هذا الإنفاق...

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل يجب علينا أن نحدّد معنى المصالح العامّة، وكلمة المصالح العامّة ذات دلالة واسعة ونسبية، فما يعتبر من المصالح العامّة عند البعض قد لا يعتبر كذلك عند البعض الآخر...

والمصارف الشرعية للزكاة كما وردت في الآية القرآنية محدّدة وبيّنة، فما كان من المصالح داخلاً ضمن الأصناف الثمانية المذكورة فيجوز أن ينفق عليه من مال الزكاة، وما كان خارجاً عن نطاق هذه الأصناف، فلا يجوز أن ينفق

عليه منها، لئلاّ تصرف أموال الزكاة في المصالح الخارجة عن نطاق مصارف الزكاة...

وهذه القاعدة تتطلّب منّا تحديد نطاق مصارف الزكاة، وبيان ما يراد بكل صنف منها، وما مقدار ما يجب أن ينفق على كل صنف، من حيث حجم الإنفاق...

ويمكننا أن نقسم هذه المصارف إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأموال التي تدفع لتحقيق التوازن الاجتماعي وتوفير أسباب الحياة للفقراء والمساكين[4]، وهذا هو المصرف الأهم والأوضح، والذي أكدته النصوص الكثيرة الواردة في القرآن والحديث، ولا نريد مناقشة آراء المفسّرين والفقهاء في تحديد مفهوم كل من الفقير والمسكين، ومتى تطلق كلمة الفقيرأوالمسكين، والمعنى العام المستفاد من الآية أن كل من كانت حاجته أكثر من دخله، يستحق أن يأخذ من أموال الزكاة، لكي يسدّد به مصاريفه الضرورية التي توفر له أسباب الحياة.

ولما كانت الحياة الإنسانية حقاً لكل إنسان، سواء كان غنياً أو فقيراً، كبيراً أو صغيراً، قوياً أو عاجزاً فإن الإنسان يستحق بمقتضى وجوده الإنساني كل أسباب الحياة، سواء كانت أسباباً مادية أو أسباباً معنوية، فالأسباب المادية توفر له الطعام واللّباس والسكن اللاّئق، والأسباب المعنوية توفّر له الكرامة الإنسانية، كالحرّية والتعليم والعلاج.

ويجوز أن ينفق من أموال الزكاة على كل ما يوفر أسباب الحياة الكريمة للإنسان الفقير[5]، من طعام ولباس وسكن وتعليم وتطبيب، ومن الطبيعي أن يبدأ الإنفاق على الحاجات الضرورية التي لا تستقيم الحياة إلاّ بها، وحاجة الفقير إلى التعليم الضروري والسكن الملائم والعلاج لا تختلف عن حاجته إلى الطعام واللّباس، لأن مالا تستقيم الحياة إلاّ به فهو من أسباب الحياة[6].

ويجب علينا مراعاة مايلي :

أولاً : تحديد الأوليات، والفقر الذي يهدّد حياة الإنسان بالجوع والمرض هو الفقر الذي يستحق أن ينال الاهتمام والأولوية، لأن الحياة مصانة، ويجب إيقاف الخطر الذي يهدّد الحياة، سواء كان ذلك الخطر بسبب جوع أو مرض.

ثانياً : مراعاة الحدّ الأدنى للحاجات الضرورية، ومفهوم الكفاية ليس واحداً، فهناك الكفاية الضرورية المتعلّقة بأسباب الحياة كالطعام واللّباس والسكن، وهناك كفايات كمالية تأتي في الدرجة الثانية، للنهوض بمستوى حياة الفقراء إلى ما يحقّق الكرامة الإنسانية.

ثالثاً : رفع مستوى الأجور للعمّال والأجراء إلى أن تبلغ حدّ الكفاية، ولا يتصور أن تدفع أموال الزكاة للقادرين على العمل، لأن حدّ الكفاية إذا كان مضموناً ومكفولاً للعجزة والأطفال والمجانين بسبب عجزهم عن العمل، فإن حدّ الكفاية يجب أن يكون مكفولاً ومضموناً للقادرين على العمل بسبب ما يؤدونه من عمل، ولا يتصوّر من الناحية الأخلاقية، أن يقل دخل الإنسان عن حاجته، وهذا دليل خلل في نظام الأجور، فأجرة العامل يجب ألاّ تقل عن تكلفة ذلك العامل، فإن قلّت عن ذلك فهذا ظلم، والظلم يُدْفع بنظام عادل للأجور، يربط أجر العامل بمقدار ما ينفق على نفسه وأسرته.

رابعاً : لا يجوز أن تدفع أموال الزكاة للقادرين على العمل[7]. ولو كانوا فقراء، لئلاّ يعتادوا على الكسل، ونصّ الفقهاء على أنه لا يجوز دفع الزكاة لمن تفرغ للعبادة في المساجد، إذا كان قادراً على العمل،لأن العمل واجب، والعبادة لا تبرّر له التفرغ والكسل، ومصلحة العبادة قاصرة عليه، ويؤمر بالعمل، فإذا بحث عن العمل ولم يجده، فعندئذ يجوز له أن يأخذ من أموال الزكاة إلى أن يجد العمل الذي يوفر له الأجر العادل.

وبناء على هذا المعنى فإن كلمة الفقير والمسكين تطلق على كل من قلّ ماله عن حاجته الضرورية، سواء كان ذلك بسبب عجز عن العمل، أو بسبب انعدام فرص العمل، أو بسبب خلل في نظام الأجور، أو بسبب عدم وجود أنظمة للتكافل الاجتماعي.

ويأتي إقرار الإسلام لفريضة الزكاة لمعالجة هذا الخلل في النظام الاجتماعي، لحماية حقّ الإنسان في الحياة، ولرعاية إنسانية الإنسان، لئلاّ يجد نفسه في قبضة فقر مذل أو حاجة قاهرة.

وكلمة الفقر تفيد معنى الحاجة، ويقابلها الغنى، وهو الاستغناء عن الناس، فالفقير هو المحتاج لغيره، والغني هو المستغني عن غيره، وتدفع الزكاة للمحتاج، لكي يستغني عن غيره فيما هو ضروري لحياته. ونصّ الفقهاء في معرض حديثهم عن مقدار ما يعطى الفقير من الزكاة، إنه يعطى بمقدار ما يخرجه من الحاجة إلى الغنى[8]، وقال عمر بن الخطّاب : «إذا أعطيتم فاغنوا»، وأكد الفقهاء «إن الحدّ الذي ينتهي إليه العطاء في الصدقة هو الكفاية التي بها قوام العيش».

وإذا كانت الغاية من الزكاة إغناء الفقير عن السؤال، إقراراً بحقوقه الإنسانية، ومراعاة لكرامته، فإن الكفاية هي المعيار العادل لمقدار ما يدفع من الزكاة، وبدون الكفاية لا تتحقّق الكرامة، ولهذا فإن الزكاة هي الركن الأهم في تكوين ظروف الأمن النفسي والاستقرار الاجتماعي، فإذا لم تتحقّق الكفاية للإنسان بسبب ما يعتريه من قلق وخوف وألم، فسرعان ما يفرز هذا القلق والخوف مشاعر غاضبة متمرّدة تكون مهيئة لسلوكيات متطرّفة، لا يمكن السيطرة عليها، ولا التحكّم في مسارها.

أما القسم الثاني من مصاريف الزكاة، فيدفع في المصارف التي تدخل ضمن لفظة في سبيل اللّه.

وكلمة في سبيل اللّه[9]، تفيد كل أوجه الإنفاق في سبيل الخير، إلاّ أن حرص القرآن على بيان مصارف الزكاة الثمانية يجعل المعنى المراد قاصراً على ما ورد السياق به من الإنفاق في سبيل حماية الإسلام والدفاع عنه، بكل الأوجه الممكنة، من تجهيز جيوش، وإعداد جنود.

ورجح جمهور العلماء هذا المعنى، وأجازوا الإنفاق من الزكاة على المجاهدين ، والسبيل هو الطريق، قال تعالى[10]: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾. وقال تعالى[11] : ﴿الذين ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾. ومن صفات المؤمنين أنهم يقاتلون ويجاهدون ويُنفقون في سبيل اللّه، ومن صفات المشركين أنهم يصدّون عن سبيل اللّه، وجاءت لفظة «في سبيل اللّه» في القرآن في موطن الجهاد وفي موطن الإنفاق على الخير، ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّه ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنّاً وَلاَ أَذىً، لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[12].

أما القسم الثالث من مصارف الزكاة فيشمل الأصناف الخمسة الباقية، العاملين على الزكاة والمؤلّفة قلوبهم وفي الرّقاب والغارمين وابن السبيل[13]، وهذه الأصناف تختلف عن المصارف الأخرى، من حيث أن الفقراء والمساكين يستحقون الزكاة بسبب علّة قائمة فيهم، وهي صفة ذاتية، ولهذا فإن الزكاة تدفع لهم طريق التمليك بصفتهم الشخصية، بخلاف الأصناف الخمسة الأخرى، فإن الزكاة تدفع لهم إما بسبب العمل والجهد، كما هو الشأن في العاملين على مصالح الزكاة، من جباة وإداريين، وإما بسبب التأليف والترغيب كما هو الشأن في المؤلّفة قلوبهم، الذين يفوض الإمام في تقدير مدى المصلحة في إعطائهم من أموال الزكاة، واستعمل القرآن لفظة «في» ، «وفي الرّقاب» وفي سبيل اللّه، بدلاً من اللاّم، للإشارة إلى أن مال الزكاة يدفع في المصالح المؤدّية إلى تحرير العبيد من الرّق، وتجهيز المقاتلين للجهاد في سبيل اللّه، فما كان لكفاية العبيد الشخصية، فإنهم يستحقّون ذلك بسبب الفقر، وما كان لتحريرهم فإنهم

يستحقّون ذلك من الصنف المخصّص لذلك، والصفة الجامعة في الأصناف الخمسة أنهم لا يستحقّون الاستفادة من أموال الزكاة بسبب الفقر، وإنما يستحقونها بسبب أوصاف طارئة تحقق أهدافاً مشروعة لتحرير عبيد أو لمقاومة كوارث أو لمساعدة ابن سبيل... والمراد بابن السبيل هو المسافر الذي يحتاج إلى المساعدة، أثناء سفره لكي يعود إلى بلده، ومن الطبيعي أن يكون سفره مشروعاً، وأن يكون محتاجاً إلى المال، لإشباع حاجاته الضرورية. ويدخل ضمن ابن السبيل «كل من فقد المأوى الآمن، ولو كان في بلده».

والغاية من تحديد الأصناف الثمانية التأكيد على أن الزكاة تدفع لهؤلاء، ولا تدفع لغيرهم، ولا يجوز حرمان صنف منهم إذا كان مال الزكاة يتّسع له، والإمام مفوض في تقدير الأولويات، ففي أيام القتال تتجه أموال الزكاة لتجهيز الجيوش بما تحتاجه من عتاد وسلاح للدفاع عن الإسلام والمسلمين، وفي أيام السلْم يجب أن يوجه الاهتمام لتحقيق الكفاية للفقراء والمساكين، وكل ما هو ضروري لاستمرار الحياة فيجب أن يكون مكفولاً للبشر، من طعام ولباس وسكن وعلاج، والحد الشرعي المضمون هو حدّ الكفاية[14].

وبناء على هذا التصوّر الإسلامي، فإنه يجوز أن يصرف من مال الزكاة في كل المصالح العامّة التي أنشئت لمساعدة هذه الأصناف المذكورة في آية الزكاة.

وتشمل مايلي :[15]

أولاً : مؤسّسات التكافل الاجتماعي التي توفر الحاجيات الضرورية للفقراء والمساكين، ويجوز مساعدة الفقراء على شراء المواد الغذائية الضرورية بأسعار معتدلة.

ثانياً : المؤسّسات التعليمية التي تهدف إلى تعليم أبناء الفقراء والنهوض بمستواهم الثقافي ، ويجوز إعطاء منح للطلاّب الفقراء لتمكينهم من متابعة دراستهم العليا.

ثالثاً : المؤسّسات العلاجية، من مستشفيات وعيادات، لمعالجة الفقراء والمساكين، سواء عن طريق العلاج المجّاني، أو عن طريق تخفيض أسعار الدواء والعلاج.

رابعاً : المؤسّسات الاجتماعية التي تهدف إلى مساعدة المحتاجين من المشرّدين واللقطاء والمسافرين والأيتام والعجزة، وتشمل دور العجزة ودور الأيتام، وتشمل هذه المؤسسات ما ينفق على أوجه التكافل الاجتماعي المتمثّل في مساعدة المنكوبين بسبب حالات الإفلاس التجاري والكوارث الطبيعية، كالحريق والغرق والزلازل.

خامساً : المؤسّسات الإسلامية التي تحرص على التعريف بالإسلام، ومقاومة حملات التبشير والتشويه، وكل ما كان في سبيل اللّه وفي سبيل الإسلام فهو في سبيل اللّه.

سادساً : في حالات الجهاد في سبيل اللّه لتحرير الأرض الإسلامية، فإنه يجوز الإنفاق من أموال الزكاة على شراء السلاح وتجهيز الجيوش بما تحتاجه من أسباب، لكي تتمكّن من تحقيق النصر.

وأؤكّد في هذا المجال على أهمّية «التقوى» في الإنفاق من أموال الزكاة، في المصارف المختلفة، وقد أناط الإسلام مهمّة الرقابة بالسلطة الشرعية التي تخاف اللّه فيما تراه وتفعله، فلا تنفق من أموال الزكاة إلاّ فيما اقرّت الشريعة جواز الإنفاق فيه وإلاّ توجه هذه الأموال في غير مصارفها الشرعية.

وأقترح في هذا المجال ما يلي :

أولاً : إنشاء وزارة خاصة تسمّى وزارة الزكاة الشرعية، وتتمثل مهمّة هذه الوزارة في أمرين[16].

– جباية سليمة، تراعى فيها الضوابط الشرعية، وإشراف على التوزيع.

ثانياً : وضع خطّة مدروسة، لتوزيع هذه الأموال، للتخفيف من الأعباء الثقيلة على الفقراء والمساكين، عن طريق توفير الأمور التالية :[17].

أولاً : إيجاد فرص للتشغيل والتوظيف، لكي يتمكن الفقير من العمل الذي يستحق عليه الأجر، عن طريق إنشاء مؤسّسات إنتاجية مفيدة.

ثانياً : الحرص على تكوين المهارات والكفاءات للشباب القادر على العمل، عن طريق إنشاء مؤسسات مهنية للتدريب والتكوين والتعليم.

ثالثاً : إعطاء قروض ميسرة للفقراء القادرين على العمل، تمكّنهم من العمل المنتج في الزراعة أو الصناعة أو التجارة.

رابعاً : الاقتصار في دفع المساعدات المباشرة على العجزة والشيوخ والأيتام، ممّن يقدرون على الكسب، بسبب العجز أو الصغر.

ويجب الحرص على عدم التداخل بين الزكاة والضريبة، لأن المسلم يدفع الزكاة طائعاً مختاراً انطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وتأدية لواجب ديني، ويجب أن يطمئن هذا المواطن إلى سلامة سياسة الجباية والإنفاق، لكي يحرص على تأدية هذا الواجب. فإذا شكّ في سلامة الخطوات واستقامة النيات والمقاصد، فإنه سرعان ما يتوقف عن دفع هذا الواجب الديني.

ومن الضروري أن تسند مهمّة الجباية والتوزيع لأشخاص عرفوا بالنزاهة والاستقامة والتقوى والدين، لكي يقع الاطمئنان إلى ما يفعلون، كما يجب أن تكون سياسة الجباية وخطّة التوزيع واضحة بيّنة، ولا يجوز أن تخلط أموال الزكاة بأموال الميزانية العامّة للدولة، وأن تظل بعيدة عن كل الشبهات، وأن تكون أجور العاملين في هذا العمل في حدود الكفاية، لكي يطمئن الإنسان إلى أن مال الزكاة يذهب إلى مستحقيه.

والزكاة لها هدف اجتماعي يتمثل في تحقيق تكافل حقيقي بين أفراد المجتمع[18]، في حالات الفقر أو في حالات الكوارث، كما هو الشأن في الغارمين وأبناء السبيل، ولها هدف ديني وأخلاقي ووطني يتمثل في تحرير الإنسان من العبودية وتمكين المسلمين من المقاومة والصمود، ولا يقرّ الإسلام الأوضاع الخاطئة، كما لا يقرّ الظلم في المجتمع، وفريضة الزكاة لا يمكنها أن تحقق أهدافها الإسلامية إلاّ في إطار مجتمع إسلامي سليم، يحارب الظلم بكل أنواعه، ويقاوم أسبابه وطرائقه المؤدّية إليه، كالرّبا والاحتكار والإضرار بالناس، فإذا انتفى الظلم في المجتمع انتفت الأسباب المؤدّية إلى الفقر، فالعامل الذي يأخذ أجره بطريقة عادلة لا يمكن أن يكون فقيراً، والفقر في غير حالات العجز ينتج في الغالب عن خلل في نظام الأجور.

ولا يمكن للزكاة الشرعية أن تحقق أهدافها إلاّ إذا عولج الخلل في نظام الأجور والأرباح، بحيث تحترم الملكية الشخصية إذا روعيت في كيفية استثمار تلك الملكيةالقيود الشرعية التي تحرم الكسب الناتج عن الاستغلال والظلم والاحتكار[19].

والغاية من الزكاة معالجة الخلل في الواقع الاجتماعي، والتخفيف من حدّة الفوارق الاجتماعية التي تهدّد أمن المجتمع واستقراره، ولا يمكن أن يتحقق السلام الاجتماعي إلاّ في ظل الكفاية المادّية لجميع أفراد المجتمع، ولا يمكن أن نطالب الجائع باحترام القانون الذي لا يوفر أسباب الكرامة لذلك الجائع.

والمشكلة لا تكمن في مشروعية الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامّة أو عدم مشروعية ذلك، وإنما تكمن في إيجاد تصوّر سليم لكيفية الاستفادة من أموال الزكاة في معالجة الأوضاع الاجتماعية المعبّرة عن خلل في التوزيع، ويجب أولاً أن يعالج ذلك الخلل عن طريق قوانين اجتماعية عادلة، وثانياً طرح تصوّرات سليمة لكيفية الاستفادة من أموال الزكاة في مقاومة ظاهرة الفقر في

المجتمع، عن طريق إيجاد فرص فعلية لتشغيل العاطلين عن العمل، وتوظيف القادرين في أعمال منتجة، وإيجاد ضمانات كافية في حالات العجز والشيخوخة.

ويجب الحرص على أن يسهم نظام الزكاة في تطوير المؤسّسات الإنتاجية والمؤسسات الاجتماعية، لكي تتمكن هذه المؤسسات من حمل الأعباء المنوطة بها في إيجاد الظروف الملائمة للتشغيل، وتطوير المهارات والكفاءات، وبفضل هذا التصوّر المبدئي يمكن للمجتمع الإسلامي أن يكون المجتمع الأقدر على الصمود والثبات والاستقرار في ظل تحدّيات البطالة ومشكلات التشغيل التي تهدّد المجتمعات المعاصرة.

وفي الوقت الذي نؤكّد فيه على مشروعية الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامّة التي تدخل ضمن الأصناف الثمانية المذكورة في آية الزكاة، فإنه يجب علينا أن نحافظ على خصوصية أموال الزكاة كفريضة دينية تؤدّي دورها الاجتماعي في مقاومة مظاهر الفقر في المجتمع، وفي تلبية حاجات الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل، وفي نفس الوقت فإن مال الزكاة يجب أن يوجه لخدمة أوجه الإنفاق في سبيل اللّه، ولترسيخ العقيدة في النفوس، ولتوسيع الدعوة إلى الإسلام.

والمجتمع الإسلامي مؤتمن على أموال الزكاة، جباية وتوزيعاً، ومؤتمن على استمرارية وجودها كنظام إسلامي، يختلف في مكوّناته ومنطلقاته وأهدافه عن الأنظمة الضريبية المعاصرة، ولا يجوز إدماج نظام الزكاة في أي نظام ضريبي، لئلاّ يفقد خصوصيته، وتظل كلمة «الزكاة» في لغة التخاطب الاجتماعي دالة على ذلك المعنى والمضمون الذي يثير في النفس المؤمنة أسمى الانفعالات الإنسانية، الدالّة على أرفع معاني التكافل والتضامن في إطار العقيدة الإسلامية.

وأبرز خصوصية الزكاة أنها ما زالت حتى اليوم تحظى في المجتمعات الإسلامية بمكانة متميّزة، لا تحظى بها الدساتير والقوانين الوضعية، ويحرص كثير من الناس على إخراج مقادير الزكاة بدقّة وإرادة وسعة صدر وراحة ضمير.

وهذا مؤشّر واضح على أهمية العقيدة في السلوك الإنساني وعلى أهمية الدين في تكوين صيغة التعايش والتساكن في المجتمع، في إطار تكافل حقيقي بين الطبقات الاجتماعية المختلفة.

الهوامش

1) الزكاة تكليف مالي يتعلق بالمال من غير نظر إلى شخصية المالك سواء كان صغيراً أو كبيراً، وتؤخذ من رؤوس الأموال، ومن الغلات بنسب محدّدة، وقد جاءت لفظة «الزكاة» في القرآن في أكثر من سبعين مرة، في بيان مشروعية الزكاة : قال تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾. وتجب الزكاة على كل مسلم حرّ بالغ عاقل مالك للنصاب، واختلف الفقهاء في وجوبها على اليتيم والمجنون، وذهب جمهور الفقهاء إلى وجودها في أموال اليتيم والمجنون لأنها حقّ مالي كضمان المتلفات، وتختلف عن بقية العبادات البدنية، وقال أبو حنيفة بعدم وجوبها على الصغير إلاّ فيما تخرجه الأرض، لأن إيجابها في أموال الصغير تكليف بما ليس في الوسع، وذهب بعض التابعين إلى عدم وجوبها في أموال الصغير أصلاً.

(انظر «بداية المجتهد» لابن رشد، ج 1، ص 245، و«بدائع الصنائع» للكاساني، و«المغني» لابن قدامة، ج 2، ص 9).

2) جاءت كلمة «الزكاة» في اللغة بمعنى النماء وبمعنى التطهير، والمعنيان مقصودان في الشرع.

3) اختلف الفقهاء فيما إذا كان هناك حق في المال سوى الزكاة، فمنهم من قال بأن الزكاة هي الواجب الشرعي الوحيد، فمن أخرج زكاته فقد برئت ذمته، ومنهم من أوجب حقوقاً أخرى، والخلاف لفظي، فوجوب الزكاة لا ينفي وجوب حقوق مالية أخرى، وردت في النصوص، في إطار الصدقات والكفارات وأوجه التكافل المادّي المختلفة، وليس هناك ما يمنع من وجوب الضريبة بالإضافة إلى الزكاة، مع ضرورة مراعاة ذلك في القوانين الضريبية.

4) ذهب بعض المفسرين إلى التفريق بين الفقير والمسكين، وقالوا بأن الفقير يملك أقل ممّا يكفيه، والمسكين لا يملك شيئاً، وقال آخرون بعكس ذلك، ولم يفرق أبو يوسف بين الفقير والمسكين، وروى عن ابن عباس أن كلمة الفقير تطلق على فقراء المهاجرين، وكلمة المسكين تطلق على فقراء الأعراب (انظر «تفسير القرطبي» ج 8، ص 168).

5) ذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن الغنى هو ما تحصل به الكفاية، لأن الحاجة هي الفقر، والكفاية هي الغنى.

(انظر «المغني» لابن قدامة، ج 2، ص 552).

6) قال مالك والنخعي والثوري: من ملك الدار والخادم ولم يجد ما يحتاج إليه اعتبر فقيراً وجاز لـه أخذ الصدقة.

7) قال الشافعي وأبو ثور : تحريم الصدقة على القوي القادر على الكسب، لأن القادر على الكسب يعتبر غنياً بكسبه.

(انظر «تفسير القرطبي» ج 8، ص 173).

8) (انظر «المغني» لابن قدامة، ج 2، ص 552، وقال أحمد : الغنى هو ما تحصل به الكفاية، وقال أبو حنيفة : الغنى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها، وعلى ذلك يعتبر الفقير من يملك دون النصاب، لقول النبي ﷺ لمعاذ حينما بعثه إلى اليمن : اعلمهم بأن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردّ في فقرائهم. وقال النبي ﷺ «أُمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردّها في فقرائكم».

9) اختلف العلماء في تفسير معنى : «في سبيل اللَّه»، وذهب معظم فقهاء المالكية والشافعية إلى أن المراد هم الغزاة الذين يحاربون في سبيل اللَّه، سواء كانوا فقراء أو أغنياء، واشترط أبو حنيفة أن يكون الغازي فقيراً، واشترط الشافعي أن يكون الغازي من المتطوّعين الذين ليس لهم دخل يمكنهم من الإنفاق، وقال محمد بن الحكم : يُعطى من الصدقة في............ والسلاح وما يحتاج إليه من آلات الحرب، وأجاز الإمام أحمد في إحدى الروايَتين أن ينفق على الحجاج من مال الزكاة، وقال ابن عمر : المراد بلفظة «في سبيل اللَّه»، الحجّاج والعمّار، وأجاز البعض أن ينفق على طلاّب العلْم. (انظر «تفسير القرطبي»، ج 8، ص 186، و«بدائع الصنائع»، ج 2، ص 46) و«أحكام القرآن» للجصاص، ج 3، ص 127).

10) سورة النحل، الآية 125.

11) سورة النساء، الآية 76.

12) سورة البقرة، الآية 262.

13) (انظر كتابنا «الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي» ص 282-285) طبعة مؤسسة الرسالة.

14) (انظر كتابنا «أبحاث في الاقتصاد الإسلامي»، ص 106-107)، طبعة مؤسسة الرسالة.

15) (انظر كتابنا «مبادىء الثقافة الإسلامية»، ص 406)، طبعة دار البحوث العلْمية.

16) (انظر كتابنا «الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي»، ص 293.

17) (انظر كتابنا «أبحاث في الاقتصاد الإسلامي»، ص 109).

18) ذهب الإمام ابن حزم إلى أنه يجب على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم. فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارّة. (انظر «المحلّى» ج 6، ص 452).

19) (انظر كتابنا : «مفهوم الرّبا في ظلّ التطوّرات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة»).



فكرة الجنسية في المغرب
بين الرعوية والمواطنة

إدريس الضحّاك

إن موضوع «الجنسية» (la nationalité) من المواضيع الحيوية في وقتنا هذا، بما يثيره من إشكاليات حول ارتباط بعض الأفراد بالدولة سياسياً وقانونياً (مكافحة الجرائم وتسليم المجرمين، التنازع الإيجابي والسلبي للجنسية، تطبيقات حقوق الإنسان الأساسية، سيادة الدول على سكانها إلخ ...). وفكرة الجنسية في العالم الإسلامي حديثة نسبياً، إذ لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر، وتطورت بعد ذلك في بعض البلدان، خصوصاً العربية الإسلامية لترسّخ عالمية فكرة الجنسية وشموليتها.

إن الجنسية عند اللغويين مشتقة من الجنس، والجنس هو الضرب من الشيء، وهو أهم من النوع، فجنس الأشياء هو ما شاكل بينها، والناس أجناس، لهذا فمن يؤنس الآخر يقال إنه يجانسه.

إن الجنسية هي حالة أو ماهية، وتعني الانتساب لشعب أو أمّة، وفي القانون هي علاقة قانونية تربط الفرد بالدولة، أو علاقة سياسة تربط الفرد

بالمجموعة السياسية، ومن الناحية الاجتماعية هي علاقة تربط الفرد بمجتمعه، وقد يختلط المفهوم بين مصطلح الجنسية (nationalité) ومصطلح الأمة (nation) أو قوم أو شعب أو عشيرة، لكن بالنسبة للقرون الأخيرة أصبحت الجنسية تعني الارتباط بالدولة، والدولة بمفهومها الواسع تتكوّن من عناصر ثلاث : السكّان، والحكومة، والإقليم، والإقليم يشمل المحلات البحرية والجوية، وما ألحقت به كالطائرات المسجلة في الدولة والسفن التي تحمل علَم الدولة.

في الأصل كان الانتماء إلى الأمة ثم أصبح الانتماء إلى الدولة اصطلاحاً، وهذه الرابطة السياسة والقانونية تفرض واجبات وتؤمّن حقوقاً عادة يُنصّ عليها في الدساتير، فمن يحمل جنسية دولة معيّنة تُفرض عليه واجبات، كالمشاركة في الدفاع عن الدولة والقيام بدفع الضرائب وكل أشكال التضامن الأخرى، كما تعطيه مجموعة من الحقوق.

فهل كانت الجنسية بهذا المعنى معروفة في المغرب ؟ هل عرف المغرب الجنسية بمجرد ظهور الفكرة في البلدان الأجنبية الأخرى ؟ لكي يقع الجواب عن ذلك لابدّ من الرجوع إلى الوراء، والحديث عن التطور التاريخي لفكرة الجنسية.

أصبح المغرب ولاية من ولايات دار الإسلام تطبق فيه الشريعة الإسلامية منذ ما يقرب من أربعة عشر قرنا، وأصبح القاضي الشرعي بذلك هو صاحب الولاية العامّة. ومن ثمّ صار التساؤل المطروح هل تعتبر دار الإسلام، كما تسمّى بولاياتها المتعدّدة دولة ؟ وهل ارتباط المسلم بهذه الدار يعني ذلك الارتباط السياسي والقانوني الذي يؤدّي إلى مفهوم الجنسية ؟ لا داعي للدخول في تفاصيل آراء الفقهاء المسلمين في هذا الشأن، إذ هناك من يقول إن الجنسية الإسلامية كانت موجودة في دار الإسلام، باعتبار أن الفقهاء عبّروا عن الدولة بدار الإسلام، وهي الفكرة التي أشار إليها الملك الراحل الحسن الثاني رحمه الله عندما استقبل جمعية دكاترة القانون المتخرجين من فرنسا، إذ أشار إلى أنه كان

يفكر في تقديم رسالة دكتوراه إلى جامعة بوردو الفرنسية تتعلق بموضوع الدولة في الإسلام. وبالتأكيد فإن هذه الإشارة تعني أن دار الإسلام كانت تُكوّن دولة، وبالتالي كانت هناك علاقة بين المسلم وبين هذه الدولة. وقد أشار إلى نفس الموضوع عدّة فقهاء باعتبار أن دار الإسلام، يوجد فيها المسلم من جهة لكن يوجد فيها أيضا الذمّي كما يوجد فيها المستأمن. والذمي كما نعلم جميعاً هو ذلك الشخص غير المسلم المقيم بصفة دائمة في دار الإسلام، والمحصّل على عقد الذمّة مقابل جزية يدفعها لدولة دار الإسلام. كما أن المستأمَن، هو ذلك المقيم في دار الإسلام بصفة مؤقتة ومحصّل على عقد الأمان ولذلك سُمّي بالمستأمن. إذن هؤلاء كانوا يتعايشون داخل دار الإسلام كسكان بها مع باقي السكان المسلمين، فمن ينادي بأن هناك جنسية إسلامية يريد القول بأن دار الإسلام كانت تكوّن دولة وكان يعيش فيها المسلمون وغير المسلمين كالذمّيّين والمستأمنين الذين كانوا يرتبطون بدار الإسلام، ومن هؤلاء الفقهاء صاحبُ الشرح الكبير الإمام الشهرستاني الذي قال بأن الذمّيّ من أهل دارنا كالمسلم، أي أعطى للذمّي نفس الحقوق التي للمسلم. كذلك ما جاء في «الفتح القدير» لابن الهُمام بأن الذمي بعقد الذمّة صار «من أهل الدار». وجاء في «المُغنى» لابن قُدامة «والذمّي من أهل الدار، تجري عليه أحكام الدار»، وجاء نفس الأمر في «شرح منتهى الإرادات» للبهوتي : «الذمي كالمسلم في دار الإسلام له نفس الحقوق».

وهكذا فإن هناك من يقول بأن دار الإسلام هي الدولة، والانتماء لدار الإسلام يعني الارتباط بالدولة أي بالجنسية، لكن هناك من يخالف هذا الرأي ويقول إن الإسلام جاء بدعوى عالمية، وبالتالي لا يمكن حصر الأفراد في حدود معيّنة بانتمائهم إلى جنسية معيّنة. وقال البعض الآخر إن العصبية عند العرب تقترب من الجنسية، لكن الارتباط بدار الإسلام لم يكن متوفّراً باعتبار أن الجنسية هي علاقة قانونية وسياسية بين الفرد وبين الدولة، في حين أنه في دار الإسلام كانت هناك علاقة بين الفرد والخليفة، وهي علاقة شخصية وليست مادّية،

وهذه العلاقة الشخصية لها أساس ديني، ومن ثمّ فلا يمكن للدين أن يكون مصدراً للجنسية، ولذلك لم يكن مصطلح المواطن يُستعمل في دار الإسلام وإنما يُستعمل مصطلح الرعية، والرعية ينتسب إلى الراعي الذي هو الخليفة. هذا الارتباط الشخصي بالخليفة هو الذي جعل هذا الأخير ينادي أفراد دار الإسلام بالرعايا.

وكيفما كان الحال فإن فكرة الجنسية في شكلها الحديث بدأت تأخذ طريقها لولايات دار الإسلام، ولم يعد الآن في جميع أنحاء المعمورة جنسية مّا ترتكز على الدين باستثناء ماهو موجود الآن في إسرائيل ؛ ففي هذه الدولة وبصدور قانون العودة رقم 5710 لسنة 1950م الذي تقضي محتوياته بأنه لكل يهودي الحق في المجيء إلى القطر كمهاجر، وبارتباط مع قانون الجنسية رقم 5712 الإسرائيلي لسنة 1952م الذي تقضي محتوياته بأن : كل مهاجر تحت قانون العودة يصبح إسرائيلي الجنسية، بمعنى أن كل مهاجر يهودي تلج أقدامه إسرائيل يصبح حاملا للجنسية الإسرائيلية. أي أن هناك مزجا بين الدين وبين الجنسية، واعتبار الدين أساساً لمنح الجنسية، رغما عن وجود عرب ومسلمين يحملون الجنسية الإسرائيلية إلى جانب هؤلاء بالنظر لوجودهم على الأرض قبل إنشاء دولة إسرائيل.

أما في الدولة الإسلامية فقد بدأت فكرة الجنسية تدبّ إليها بفتح مدينة القسطنطينية، فعندما فُتحت هذه المدينة كان أغلب سكانها مسيحيين ويهود، ومن ثمّ، وحتى يُرضي محمّد الفاتح هؤلاء، قرر خضوعهم لقوانينهم ومحاكمهم، وأنشئت قوانين خاصة بالمسيحيين وأخرى باليهود بجميع فئاتهم، وصار الحاخامات والرهبان يحكمون على أغلبية السكان في تلك المدينة وفي ذلك الوقت، فَقَويت شوكتهم وخاف الخليفة على فقدان جزء من سلطته على شعبه بعدما أصبح هؤلاء الرهبان والحاخامات أصحاب سلطة كبيرة داخل البلد، ولذلك بدأ في انتزاع هذه السلطة من يدهم وذلك عن طريق إصدار بعض القوانين، التي

أدّت إلى حصر اختصاص هؤلاء في الأحوال الشخصية والميراث اللذين يعتبران لصيقين بالدين المسيحي أو الدين اليهودي دون غيره من المواضيع الأخرى المدنية والجنائية.

وحدث اضطراب في الوضعية المدنية لهؤلاء السكان فضغطت الدول الكبرى على الإمبراطورية العثمانية خصوصا بعد ضعفها، مما اضطرها إلى إصدار قانون سمّته «الحظ الهَمايوني» سنة 1856 م، الذي تُميّز مقتضياته بين الجنسية والدين، بحيث يقضي بأنه ليس كل مسلم ينتسب إلى الدولة العثمانية وليس كل غير مسلم لا ينتسب إلى هاته الدولة. وما لبث الأمر أن تطوّر بصدور قانون الجنسية المؤرخ في 19 يناير 1869 م الذي يقضي بصراحة أن اليهودي أو المسيحي الموجود في الديار العثمانية يُعتبر عثمانياً بالإضافة إلى العثماني المسلم.

هكذا برزت فكرة الجنسية التي تبتعد عن الأصل الديني كفكرة سياسية واجتماعية وفي نفس الوقت قانونية، وبدأت تدبّ إلى العالم الإسلامي فكرة الجنسية بمفهومها الحديث، وتطور الأمر ليشمل دولاً أخرى غير الإمبراطورية العثمانية التي سبق أن عُقدت بها في بداية القرن السادس عشر أول اتفاقية مع فرنسا بشأن الامتيازات القضائية والقانونية الأجنبية، أي خضوع الأجانب إلى قوانينهم الوطنية ومحاكمهم القنصلية، وما لبث أن انتقل هذا الوضع إلى المملكة المغربية حيث عُقدت بها أول معاهدة مع فرنسا سنة 1631م التي بمقتضاها أصبح بعض الأجانب غير المغاربة يحاكمون أمام المحاكم القنصلية وبقوانين دولة القنصل باستثناء الأحوال الشخصية والميراث بالنسبة للمسلمين، والعقار بالنسبة للكل، حيث تعرض النزاعات أمام القاضي الشرعي وتطبق الشريعة الإسلامية، وبالنسبة لليهود أمام الحاخامات. أما بالنسبة للعقار فترك الأمر لقاضي العقار، الذي كانت أحكامه تُستأنف لدى وزير الشؤون البرّانية، (أي وزير الخارجية). وفي عهد الحماية أصبح الطعن فيها يتم أمام وزير العدل الذي

وُضعت إلى جانبه لجنة استشارية سُميت بمجلس العلماء الأعلى وذلك سنة 1914م، وأخيرا انتقل الاختصاص إلى مجلس الاستيناف الشرعي الأعلى الذي أنشئ سنة 1921م.

هكذا إذن بدأت في المغرب فكرة الامتيازات القضائية والقانونية منذ سنة 1631م دون أن تبدأ بعد فكرة الجنسية بالمعنى الذي أشرتُ إليه، وتطورت هذه الاختصاصات المعطاة للقناصل لتشمل ليس الأجانب فقط وإنما حتى المحميين المغاربة، فانسلخ جزء من سكان المغرب عن سلطة السلطان، وزاد الأمر استعجالا عقد المغرب عدّة اتفاقيات مع دول أخرى كأمريكا والنرويج وإسبانيا...إلخ في نفس الاتجاه، ترمي إلى إنشاء محاكم قنصلية وإعطاء امتيازات قانونية، والسّماح بوجود فئة من المحميين المغاربة، إلى أن ضاق سلطان المغرب درعاً بهذه الوضعية فحاول أن يحدّ من عدد المحميين، ودعا إلى مؤتمر دولي حيث عقد مؤتمر مدريد سنة 1880م وضعت فيه حدود لعدد المحميين الذين يمكن أن يستعملهم القنصل ويخضعون لسلطاته ولقوانين دولته. وهكذا أصبح العدد محدّداً فيمن يعمل مع القنصل أو يتّجر أو يمثّل التجارة الفرنسية أو الإسبانية أو غيرها من الجنسيات الأخرى المشمولة بالمعاهدات مع المملكة، ومن أراد من القناصل زيادة هذا العدد عليه أن يطلب إذنا من السلطان بذلك.

إن أهم ما ورد في اتفاقية سنة 1880م هي مقتضيات المادّة 15 وتتعلق بالجنسية، ورد فيها ما يلي : المغاربة الذين يتجنّسون في الخارج إذا قدموا إلى المغرب يعامَلون كأجانب بناء على جنسيتهم طول المدّة التي قضوها لاكتساب الجنسية الأجنبية، وبانتهاء مدة إقامتهم المذكورة يجب عليهم أن يغادروا الدولة أو يبقوا فيها ويعامَلون كمغاربة، أو بعبارة أصحّ من أراد أن يستمر في التمتع بجنسيته الأجنبية بعد قضائه المدّة المذكورة يجب عليه أن يغادر المغرب، وإلا إذا ظل في المغرب فإنه يعامَل كما يُعامَل المغربي. من هنا ترسخت فكرة

الجنسية بمعناها الحديث بناء على الفصل 15 الذي أشرت إليه، وهو فصل مازال إلى يومنا هذا ساري المفعول، إذ ورد في قانون الجنسية الصادر بعد الاستقلال سنة 1958م أن الاتفاقيات الدولية تكون في درجة أعلى من قانون الجنسية، وبما أن اتفاقية مدريد لسنة 1880م هي اتفاقية دولية فإنها في درجة أعلى من قانون الجنسية، ولا يمكن إلغاء هذا المقتضى طبقاً لاتفاقية ڤيينا Vienne لقانون المعاهدات إلا في حالتين. الحالة الأولى : تَغَيُّر الظروف الطارئة، والحالة الثانية : إلغاءُ المعاهدة بمقتضى وجود ضغط سابق على الدولة المتعاقدة أي الإكراه. إنّ تغيّر الظروف المنصوص عليه في الفصل 62 من اتفاقية ڤيينا للمعاهدات، ينصّ على أنه إذا تغيّرت الظروف يمكن أن يؤدي ذلك إلى إلغاء اتفاقية. وعليه فإن مثل هذه المعاهدة يمكن أن تكون مشمولة بذلك، خصوصاً وأنه لم يرد في اتفاقية 1880م مقتضى يتحدث عن كيفية فسخ هاته الاتفاقية، وذلك بعد التعمق في دراسة الموضوع والمساطر والإجراءات المتعلقة بذلك.

وهكذا ترسّخت فكرة الجنسية في المغرب بمفهومها الحديث، واستمر الحال كما هو عليه إلى توقيع عقد الجزيرة الخضراء لسنة 1906م الذي أكدت مقتضياته فكرة الجنسية بمفهومها الحديث أي ارتباط الشخص بالدولة، وعندما عقدت معاهدة الحماية سنة 1912م وأصبح سكان المغرب خاضعين لمقتضياتها ترسّخ التمييز بين المغاربة والأجانب، وصدر ظهير 13 غشت 1913م الخاص بالوضعية المدنية للفرنسيين والأجانب الذي يعالج الوضع القانوني للأجانب والذي اعتُبر وقتئذٍ من النصوص التشريعية المتقدّمة لأن القانون الدولي الخاص لم يُدوّن بعدُ في فرنسا، ومن المعلوم أنه حينما عُقدت معاهدة الحماية بفاس، ورد في المادة الأولى منها تَعهّد فرنسا بإصلاح القضاء والإدارة، ومعلوم أن المقيم العام ليوطي Lyautey الذي كان له اتجاه مَلَكي كما يقال، ولم يكن راضياً على القوانين الموجودة في بلده، حاول، لكي يصلح العدالة في المغرب وتُلغى الامتيازات القنصلية القضائية والقانونية به، أن يقدّم للدول الأجنبية قوانين

متطورة تكون في مستوى قوانينهم أو أعلى منها، وحاول أيضاً أن تُشرع هذه القوانين في مناخ مغربي وتُنبت فيه لكي تجرّب ثم تنقل إلى فرنسا، فكان تشريع الوضعية المدنية للفرنسيين والأجانب تدوينا للقانون الدولي الخاص وهو قانون يصرح لأول مرّة في المغرب بالمركز القانوني للأجنبي ويعرِّفه بأنه غير المغربي أي غير ذلك الذي يحمل الجنسية المغربية.

بمجرد أن أصبح ظهير 1913م المذكور مُطبّقاً بدأ الفرنسيون ينظرون إلى المغاربة على أساس ارتباطهم القانوني والسياسي بالدولة أي على أساس المفهوم الحديث للجنسية، وإلى جانب ذلك ظل الارتباط مستمرا مع جلالة السلطان على أساس خلفية دينية باعتباره خليفة الله في الأرض، فللمغربي ارتباط ديني ما بين رئيس الدولة الإسلامية بصفته أميراً للمؤمنين من جهة وارتباط سياسي وقانوني مع الدولة. هاتان الفكرتان ظلتا متلازمتين معاً، ولذلك يُعبَّر عن المغربي بالرعية وأحياناً بالمواطن، فـ«الرعية» تعني الارتباط بالراعي، و«المواطن» تعني الارتباط بالوطن.

وانطلاقاً من هذا الوضع بدأ الفرنسيون يفكرون في تنظيم الجنسية، بعد أن أصبح من الضروري معرفة من هو الأجنبي. ومن ثمّ صدرت قوانين كان أولها ذلك الصادر سنة 1921م حيث احتوى على مقتضيات جد مقتضبة عن الجنسية، ولم يصدر قانون ينظم الجنسية بالشكل الكامل كما هو معروف في العالم إلا سنة 1958م أي بعد الاستقلال، وأصبحت الجنسية في المغرب مثلها مثل قوانين الجنسية الموجودة في جميع أنحاء العالم، وتمّ إخضاعها لمجموعة من المعايير، هي معيار الدّم أو النسب أو الولادة أو الإقامة في الإقليم أو معيار يجمع بينهما (النسب والإقليم). وبالنسبة للجنسية الأصلية، تعطي بعض الدول الأنكلوساكسونية وخاصة إنكلترا لمعيار الإقامة أهمية تتجاوز أحياناً معيار الدّم أو النسب الذي تأخذ به دول أخرى كالمغرب.

وكيفما كان الحال فإن معيار الإقامة أُخِذ به كما في سائر القوانين للحصول على الجنسية المكتسبة، أما معيار الدم أو النسب والولادة في المغرب فقد أُخِذ به للحصول على الجنسية الأصلية. فكيف إذن نظمت الجنسية في المملكة المغربية ؟

إن معيار الدّم أو النسب يعني أن المنحدر من أب أو أمّ مغربيين يُعتبر مغربياً، وهذا يقودنا إلى تحديد من هو المغربي ؟ لم يكن الأمر سهلا في السابق تحديده كما رأينا. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول إنه كانت هناك بعض المقتضيات التي تُطبّق في المناطق الحدودية (المناطق الجزائرية المغربية مثلاً) وتُعالِج دخول بعض المسلمين من ولاية إلى ولاية أخرى من دار الإسلام، لأن المبدأ آنذاك كان مبنيا على فكرة واحدة هي الانتساب إلى دار الإسلام، تلك الفكرة بدأت تتفتت نتيجة استقلال بعض الولايات عن الخلافة المركزية، وما أن حلَّت الحماية حتى بدأت سلطاتها في السيطرة على هذه الإشكالية. وهكذا صدرت عدة قوانين وقرارات وزارية أيام الحماية لتنظيم ما ينتج عن هذا الأمر من إشكاليات، فتساهلت أحياناً في حل أوضاع بعض الرحّل من مناطق حدودية إلى أخرى، وأخيراً، في سنة 1958م، بعد الاستقلال، حُسم الأمر بعد أن أصبح عدد المغاربة معروفاً، وطالما أن الأمر كذلك، فإن كل شخص يثبت أنه ينتسب إلى «مغربيّ الجنسية» يصبح حاملاً للجنسية الأصلية المغربية عن طريق الدم أو النسب، وإذا كان «مجهول النسب»، ويثبت الولادة في الإقليم المغربي فإنه يُصبح حاملاً للجنسية مهما طال الزمن، فالجنسية الأصلية تكتشف ولا تكتسب، ومن ثمّ وُجدت عائلات خارج المغرب مندمجة في مجتمعات أجنبية وحاصلة على جنسيتها، ثم اكتشفت أن أحد أجدادها كان مغربياً فطالبت بالجنسية المغربية الأصلية وحصلت عليها. ففي الشرق العربي مثلاً هناك مجموعة أفراد من عائلة «بَنْخَضْرا» حصلوا على جوازات سفر وعلى الجنسية المغربية، بالرغم من استقرار أغلبهم في فلسطين واعتُبروا منتسبين لهذه الدولة، وذلك بعد أن

استطاعوا أن يثبتوا للمحكمة الابتدائية بالرباط منذ بضع سنوات أن أحد الأجداد، وهو أحمد بنْخَضْرا، سافر للحج واستقر في مدينة صَفَد في فلسطين منذ بضع قرون، وأنه هو جدّهم الأعلى في جيل معيّن، وهم بالتسلسل ينحدرون منه، وهم بذلك يُعتبرون مغاربةً. وانطبق نفس الأمر على العديد من عائلة العَلَمي المستقرة في حارة المغاربة بالقدس أو ما بقى منها بعد أن هَدَمتها القوات الإسرائيلية.

لكن هذا الأمر ليس بالهيّن. فالذي يدّعي أنه منحدر من جدٍّ مغربي عليه أن يثبت أن ذلك الجد مغربي أيضاً طبق القانون المغربي، أي أنه وُلد من أب مغربي نتيجة علاقة شرعية، فمن وُلد لقيطاً أو خارج الزواج عموما لا يمكنه أن يُحصّل على الجنسية المغربية إلا إذا وُجد في الإقليم المغربي وكان مجهول الوالدين ضمن الحدود التي سأتطرق لها. فـ «الولد للفراش وللعاهر الحَجر»، وكل من وُلد خارج الفراش لا يحصل على نسب أبيه، إلا إذا وُلد من زواج فاسد، تكون كل آثاره قائمة وصحيحة ومنها النسب وما يترتب عنه من جنسية (المادة 64 من مدوّنة الأسرة)، وأضيفت حالة من وُلد أثناء الخطبة ولو لم يسجِّل عقد زواج بعدُ، إذ يُعتبر نسبه لأبيه قائماً بشروط ذكرتها المادة 156 من مدوّنة الأسرة ويُحصل على الجنسية المغربية كما يثبت النسب وبالتالي الجنسية الأصلية (المادة 160 من مدوّنة الأسرة)، أو إذا وقع حمل نتيجة اتصال بشبهة (المادة 155 من مدوّنة الأسرة). ومن وُلد في المغرب خارج كل ذلك من أمّ مغربية ولم يعرف والده. وحتى يُحافظ على هوية بعض الأشخاص طبق مواثيق حقوق الإنسان الدولية قضى القانون المغربي، شأنه شأن قوانين دول أخرى، بأن من وُلد من أمّ مغربية وأب مجهول يحصّل على الجنسية المغربية، وبعبارة أصحّ، وطبق مقتضيات المادة 83 من مدوّنة الأحوال الشخصية السابقة، فإن الولد يُنسب إلى الأب ﴿أُدْعوهُمْ لآبائِهِم هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّه﴾ [الأحزاب، 33، 5]، أما الأم فإن المولود منها يُعتبر كولدها الشرعي، يأخذ كل أحكام الولد الشرعي لأنه ابنها، وتعتبر علاقة

البنوّة معها سليمة شرعاً كما تكون هي في علاقة الأمومة تجاه ابنها سليمة. هكذا أضاف القانون المغربي إلى هذه الحالة، أي حالة نسبة الولد إلى أبيه المغربي حالة المولود من أم مغربية وأب مجهول كل ذلك كجنسية أصلية، أما إذا كان للمولود أب معلوم فإنه يتبع أباه في الجنسية. وبمجرد ما يظهر الأب المجهول ويتبين أن له جنسية غير جنسية الأم، تَسقط عنه الجنسية التي سُلّمت له ويُلحق بأبيه بعد الأخذ بعين الاعتبار المقتضيات الجديدة من قانون الجنسية المغربية التي تمنح الجنسية للمولود من أم مغربية وأب أجنبي.

لقد صادق المغرب أو انضم لمجموعة من الأوفاق الدولية، وهذه الأوفاق تعمل على محاربة حالات انعدام الجنسية، ومن المستحسن أن يساير المغرب تطبيق العديد من مقتضياتها، إن هناك من ينادي بالنسبة للحالات الأخرى التي أشرتُ إليها غير المشمولة بالجنسية بضرورة معالجتها في إطار توسيع دائرة منح الجنسية. ومن هذه الأوفاق مثلاً المادّة 34 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966م، واتفاقية 30 غشت 1931م المتعلّقة بحالة انعدام الجنسية، ومنها أيضا المادّة السابعة من اتفاقية الأمم المتحدة حول حقوق الطفل لسنة 1989م التي تقضي بأن لكل طفل فَوْر ولادته الحق في اكتساب الجنسية مهما كانت حالته وظروفه، وكذلك الحق في معرفة والديه، ولو كان ذلك خارج نطاق الزواج، وتلقّي الرعاية من طرفهما، مثل هذه المقتضيات قد تتعارض أحيانا مع الأسس الشرعية المعتمدة في تنظيم الأسرة في البلدان الإسلامية ومنها المغرب.

إن هناك من الاتفاقيات ما يمكن أن تكون ذات تطبيق مباشر، ولذلك يرى البعض بضرورة تفضيلها على القانون الداخلي ولو لم تنشر. لكن الدستور المغربي لا ينص على سموّ هذه الاتفاقيات على القانون الداخلي، وبالتالي التمييز بين المقتضيات ذات التطبيق المباشر أو غير المباشر. صحيح أن الدستور نصّ

في ديباجته على أن المغرب متمسك بمبادئ حقوق الإنسان المتعارف عليها دولياً لكن الأمر ورد في الديباجة وليس في صلب مواد الدستور، ويتعلق بمبادئ حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميا. من هنا يرى آخرون أن الاتفاقيات المتعلّقة بالجنسية لا يمكن أن تطبق مباشرة بل يجب أن تصدر بها قوانين محلية وتنشر بالجريدة الرسمية، ومن هنا، ولتصحيح بعض الأوضاع الشاذة أَمَر صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله بضرورة منح جنسية الأمّ المغربية للأولاد المزدادين من زواج مختلط مغربي ـ أجنبي، بعد أن كانت الأمّ لا تُعطي جنسيتها لولدها إلا في الحالة التي يكون فيها الأب مجهولا.

فما هي آثار الجنسية ؟ ينتج عن الجنسية التمتع بالحقوق وتنفيذ الالتزامات، ومن الحقوق تطبيق القانون الوطني فيما يتعلق بالحالة والأهلية حتى خارج المغرب ومن هنا تطرح عدة مشاكل بالنسبة للزواج والطلاق وآثارهما والإرث والوصية وغير ذلك من المقتضيات المتعلقة بالحالة الشخصية والأهلية، فمقتضيات القانون الدولي الخاص تقضي بتطبيق القانون الوطني للزوجين، ومعرفة القانون الوطني الواجب تطبيقه يتطلّب معرفة جنسية الطرفين سواء كانت أصلية أو مكتسبة.

وتبقى إشكالية الأبناء المولودين من والدين مغربيين خارج نطاق الزوجية حيث لا يعترف القانون بجنسيتهم المغربية.

كيف يمكن تخطّي هذه الإشكالية ؟ يتم ذلك في العديد من الدول اللائكية عبر تطبيق الاتفاقيات الدولية المتعلّقة بحقوق الإنسان، حيث ترفض تطبيق القانون الوطني الذي لا يعترف بمنح الجنسية لمثل هؤلاء باعتبار أن ذلك مخالف للنظام العام في بلدهم، أي مخالف للقيم العليا التي يؤمن بها البلد والمرتبطة أساساً بحقوق الإنسان، وتطبق بالتالي قانون القاضي الأجنبي الذي يعترف بالعديد من الحقوق للطفل الطبيعي خارج نطاق الزواج الشرعي.

لكن موضوع النسب البيولوجي هذا خارج نطاق الزوجية بدأ بدوره يتطوّر، ذلك أن الاكتشافات الحديثة كبيع الحيوانات المنوية، والبويضات النسوية، أصبحت اليوم تهدد استقرار المقتضيات القانونية المتعلقة بالنسب بيولوجياً كان أو شرعياً. فكيف تحل إشكالية شخص معروف أنه عقيم وأنه اشترى حيوانات مَنَوية وزُرع في بويضات زوجته أو رفيقته بالنسبة للدول التي تأخذ بالنسب البيولوجي، وازداد له ولد وسجّله في الحالة المدنية ؟ كيف يمكن القول بأن هناك نسباً وأن هناك جنسية ؟ وأن هناك توارثاً ؟ وإن تخطت العديد من قوانين دول العالم إشكالية الولادة داخل زواج شرعي من خلال الإقرار بحقوق الولد الطبيعي، كل ولد وُلد خارج الفراش ومعروف أبوه وأمه يعتبر ولداً طبيعياً له نفس حقوق الولد الشرعي بما فيها الجنسية. فإن هناك مقتضيات جديدة بدأت تطفو على الساحة، تتعلق بالولد المزداد من أم وأب بيولوجيين غير الوالدين الشرعيين أو المعاشرين لبعضهما، ذلك أن هناك حكما صدر مؤخرا في أحد دول شمال أوربا ذهب أبعد من ذلك، إذ تزوجت امرأتان سحاقيتان ووقّعتا عقداً مع رجل ليبيع لهما حيوانات مَنَوية قصد زرعها في بويضات إحداهما للحصول على أبناء منها، وفعلاً تم البيع مقابل مبلغ معين، ووقع العقد الذي يشير إلى أن البائع صاحب الحيوانات المنوية، أي الأب البيولوجي، سيسلم الحيوانات المنوية كلما طلب منه ذلك مقابل مبالغ محددة، وحملت إحدى المرأتين بولد وثان وثالث، وافترقتا بعد خصام، فأصبحت المرأة ذات الأولاد محمّلة بنفقة ثلاثة أطفال، فرُفعت دعوى على موقِّع العقد باعتباره أباً بيولوجياً لهؤلاء الأطفال، وبالفعل حكمت المحكمة بأن بائع الحيوانات المنوية هو أب هؤلاء الأطفال وعليه النفقة، في حين أن النفقة لا تُؤدّى إلا إلى الأطفال الذين ينتسبون إلى الأب، شرعيين كانوا أو طبيعيين بالنسبة لهذا البلد.

إن الأمور تتطور الآن بشكل غريب ولا أحد يعلم أين ستصل الاكتشافات التي تجري الآن في عالَم الجينات. أما نحن في المغرب فلازلنا على فكرة النسب داخل إطار الزواج الشرعي مع بعض الاستثناءات كما رأينا.

هكذا نرى أن قاعدة الجنسية هي الأساس، ليس فقط فيما يتعلق بحقوق الفرد وواجباته تجاه الدولة، وإنما أيضا فيما يتعلق بتطبيق القوانين الوطنية وخاصة مدوّنة الأسرة التي ترافق المغربي حتى خارج بلده (كالميراث والوصية والحضانة والنفقة مثلاً)، وفي سبيل إدخال تغييرات على هذا الوضع وتوسيع دائرة منح الجنسية، تحاول بعض جمعيات المجتمع المدني أن تُميّز بين ما هو ديني شرعي، وما هو مدني. أي أنها تطالب فصل فكرة الجنسية عن الدين، وما لذلك من انعكاسات على مقوّمات الأسرة وأسسها.

إن هذا التساؤل مطروح في كثير من الدول الإسلامية وسيعرف هذا القرن تطورات في هذا الشأن، ولا أحد يستطيع التكهن بنتائجها ومصير المقتضيات القانونية والشرعية المتعلقة بأصول الجنسية. لقد حاولتُ أن أبسّط هذا الموضوع الشائك، فعُذراً إذا لم أدخل في تحليل قانوني مفصّل وتقني لأن ذلك يتعارض مع تقريب فكرة الجنسية إلى أذهان غير رجال القانون.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية :
أيّ دَور بين الأمس واليوم ؟

إدريس العلوي العبدلاّوي

يساهم اجتهاد الفقهاء، وما قاموا به من استخلاص للعديد من القواعد الفقهية الكلية، في إعمال الفكر البشري لإغناء التشريعات والتنظيمات التي جاءت بها مصادر التشريع الإسلامي التي عنيت بأصول الأحكام وبعض فروعها، ولمواجهة التطورات المستجدة في كل عصر ومكان بالإجابة الشرعية عليها باستنباط أحكامها من المصادر الشرعية، حتى لا تبقى في التشريع الفقهي ثغرات، وحتى لا تُطرح على المجتمعات المتعاقبة عبر القرون تساؤلات تظل بدون جواب، أو مشاكل تضيق عن الحلول، لتبقى الشريعة الإسلامية بهذا الجهد الفكري المتواصل صالحة لكل زمان ومكان، مشرقة الصورة، متصفة بالكمال الذي جاء التسليم به على لسان الحق في آخر ما نزل من القرآن في حجة الوداع : ﴿اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الاسْلامَ دينا﴾ [سورة المائدة، 3]، وحتى يبقى الدين ما بقي الدهر ﴿إنّا نَحْنُ نَزّلْنَا الذِّكْرَ وإنّا لهُ لَحَافِظون﴾ [سورة الحِجر، 9].

إن مؤسسة الاجتهاد هي مؤسسة تعبدية، فالمجتهد إذا اجتهد وأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، وهي ضمن استخلاف الله لعبده الإنسان في الأرض، ليقوم بالحفاظ عليها، وإصلاحها وتطويرها وتهذيب سلوك المخلوقات الموجودة فوقها، وتربيتهم على المنهج الإسلامي المرتكز على نمط سلوك وقيم يرضى الله عنها، ويُثيب عليها، والله هو خالق الفكر الذي أودع فيه ملكة البحث والفهم والاستنتاج والاستنباط.

إن الفقيه إذا اجتهد وأصاب، فقد قام بدور النيابة عن الله فيما استنبط من أحكام شرعية، وقواعد فقهية كلية، بهدي من الله وتوفيقه، وقد دعا النبي ﷺ لعبد الله بن عباس أن يفقهه الله في الدين، ويعلمه التأويل، فاستجاب الله دعاء نبيه، وشرح الله صدر ابن عباس لتفسير القرآن والتفقه في الدين، وعلّمه التأويل بالاجتهاد للتوصل لصائب الفهم.

إن أي كتاب سماوي لم يحفل بمثل ما حفل به القرآن الكريم من حثٍّ على فك الفكر من عقاله، واستعماله وتنشيطه وحفزه على إثراء المعلومات الحسية والمعنوية وإخصاب مشارف المعرفة والعلم، لتستمر قيمُ الإسلام مدى الدهر صالحة غضة، ولقد أشاد القرآن الكريم بالعقل والفكر وحسن البصيرة ودقة التبصر في ملكوت السماوات والأرضين، وترويض ملكات الإنسان على الفهم والاستنباط والاستخلاص والاستنتاج.

لقد عاد الاجتهاد الفردي، في بدء تأسيس الفقه الإسلامي، بالخير الكثير على هذه الأمة، لأنه قد جنّد العزائم لحراثة أرض الشريعة واستنباتها، وتبارى أساطين العلم في استنباط القواعد الفقهية وتأسيس النظريات القانونية في فقه الشريعة على ضوء نصوصها وقواعدها، حتى أسسوا ثروة فقهية متشعبة، وفيها القواعد والنظريات والأحكام الفرعية الصالح لأن تمدَّ العصور إلى الأبد بمعين فقهي لا ينضب، ولم يكن من الممكن أن يحصل هذا النتاج الفقهي لولا هذا

الاجتهاد، ولكن الأسلوب الجديد للإجتهاد اليوم هو اجتهاد الجماعة المنظم ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى، وبذلك نُرجع الاجتهاد إلى سيرته الأولى، ونور الاجتهاد في الماضي هو الكفيل بكشف طريق المستقبل.

القواعد في اللغة جمعٌ مفرده قاعدة، وهي الأساس أو الركن، يقال : قاعدة البيت أي أساسه.

وهي في اصطلاح الفقهاء كما عرفها «ابن نُجيم» :

«حكم كلّي ينطبق على جميع جزئياته لِتُعرَفَ أحكامها منه»[1].

إلا أنّ الحموي استبدل كلي (بأغلبي)، ذلك أن القواعد الفقهية في جملتها أغلبية لا كلية، إذ قلما تخلو واحدة منها من استثناء.

قال واضعوا مجلة الأحكام العدلية : «إلا أن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية، كلٌّ منها ضابطٌ وجامعٌ لمسائل كثيرة، وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية تأخذ أدلة لإثبات المسائل، وتفهمها في بادئ الأمر يوجب الاستئناس بالمسائل، ثم إن بعض هذه القواعد وإن كان لا يخلو من استثناءات، فإن كليتها لا تختل، إذ إن بعضها يخصص بعضها ويقيّد بعضاً آخر.

مكان القواعد الكلية من الفقه الإسلامي

إن جاز لنا أن نشبه الفقه الإسلامي ببناء شامخ ذي أبراج عالية، استطعنا أن نعيش جزئيات الأحكام الشرعية ذراته التي يتألف منها بُنيانه، أما النظريات الفقهية فهي تلك الأبراج العالية التي يتألف منها بنيانه الشامخ، وأما القواعد

الفقهية الكلية فهي تلك الأعمدة التي ترسو عليها تلك الأبراج، والتي تتألف هي بدورها من تلك الذرات الصغيرة التي هي جزئيات الأحكام وفروع الفقه.

وعلى هذا تكون القواعد الفقهية الكلية، ضوابط لجزئيات الأحكام، ترسم خط سيرها وتبين حدودها وأبعادها، وتكون منها بمثابة المخطط للبناء يوضحه في خطوطه العريضة وأبعاده المجملة، دون تدقيق في جزئياته الصغيرة.

ولهذا فإن الفقهاء اهتموا كثيرا بجمع القواعد الفقهية والتدقيق فيها، لأنها تربط الأحكام المبعثرة في سلك يرسم خط سير هذه الأحكام واتجاهها نحو تحقيق المصالح التي شرعتها.

وكونُ هذه القواعد أغلبية لا كلية لا يغُضُّ من قيمتها ولا يُنقص من شأنها ما دامت المستثنيات منها قليلة معدودة في أغلب الأحيان، وما دام المراد في القواعد إنما هو التفقه وليس الفُتيا أو القضاء. كما حلّل ذلك بتفصيل الدكتور مصطفى أحمد الزرقاء في كتابه القيم «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»[2].

نشأة القواعد الفقهية الكلية وتطورها

لم تنشأ القواعد الفقهية جميعا في يوم واحد، ولم يضعها فقيه واحد بعينه، ولكنها نشأت تباعا وتطورت مع تطور الفقه، فمرت بمراحل عدة، فيها وُضعت، ثم نُسقت، ثم أصلت، ثم صيغت، إلى أن وصلت إلينا مجموعة من ثوبها الدستوري الموجز الذي نراها فيه الآن.

والقواعد هذه في نشأتها كانت تدور على ألسنة الفقهاء والمجتهدين، وهم يؤصلون الأحكام ويستنبطونها من النصوص، فيتناقلها الطلاب والعلماء، ويُعملون الفكر فيها تنقيحا وتنسيقا، ويورثونها طلابهم، فيزيدون فيها وينقصون منها

ويعيدون صياغتها، وهكذا حتى انجلى القناع عنها واتضحت معالمها وتحسنت صياغتها.

هذا وإن بعض هذه القواعد هو نصوص أو مضامين أحاديث شريفة ثبتت عن النبي ﷺ كقاعدة :

- لا ضر ولا ضرر[3].

- وقاعدة الأمور بمقاصدها وهي مضمون الحديث الشريف إنما الأعمال بالنيات[4].

- وقاعدة البينة على المدعي واليمين على من أنكر (رواه النووي في أربعينه حسنه، ورواه البيهقي وغيره)[5].

وقد تكون مضمون آية كريمة صيغت في صورة قاعدة فقهية كقاعدة «العادة محكَّمة» وهي مضمون قوله تعالى ﴿وأمُرْ بالْمَعْروف﴾[6].

وقد تكون قولا لفقيه مجتهد، كقاعدة (ليس للإمام أن يُخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف) فهي من كلام الإمام أبي يوسف رحمه الله تعالى[7].

وأول من روي عنه جمع هذه القواعد هو الإمام أبو طاهر الدّباس، وكان حنفي المذهب، وقد جمع سبع عشرة قاعدة كان يرددها في مسجده بعد العشاء من كل يوم، وكان ضريرا يكرر كلَّ ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، وحصل أن التقى أحد العلماء يدعى الهروي بحصير، وخرج الناس من المسجد وأغلق أبو طاهر المسجد، فحصلت «للهروي» سعلة أو كحّة، فأحس به أبو طاهر، فضر به، وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع «الهروي» إلى أصحابه، وتلى عليهم تلك السبع، ومن هذه القواعد الخمس التي اشتهرت في مذهب الشافعية وهي :

1) الضرر يزال

2) الأمور بمقاصدها

3) العادة محكّمة

4) اليقين لا يزول بالشك

5) المشقة تجلب التيسير

وقد نظم هذه القواعد الخمس أحد علماء الشافعية شعرا فقال :

خمس مقرر قواعدُ مذهب للشافعي فكُنْ بهن خبيراً

ضرر يزال وعادة قد حُكِّمت وكذا المشقة تجلب التيسيرا

والشك لا ترفع به متيقَّنا والقصد أخلص إن أردت شكورا

وقد ابتدأ بها السيوطي شرحه للقواعد الفقهية في كتابه الأشباه والنظائر لأهميتها، وكذلك فإن ابن نجيم عني بها كثيرا في الأشباه والنظائر[8].

ثم جاء الإمام أبو الحسن الكرخي الحنفي بمجموعة من القواعد بلغت سبعا وثلاثين قاعدة، ولعله أخذ قواعد الدباس السبع عشرة وزاد عليها[9].

وبعد الكرخي جاء الإمام أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، فوضع كتابه (تأسيس النظر) وضمنه مجموعة من القواعد الفقهية[10].

وبعده، جاء العلامة ابن نجيم المصري الحنفي، فوضع كتابه الأشباه والنظائر، وقسمه إلى سبعة أبواب، جمع في الأبواب الأول خمساً وعشرين قاعدة فقهية شرحها وقسّمها إلى قسمين، فذكر في القسم الأول القواعد الأساسية التي تعتبر أركانا في المذهب الحنفي، وبلغ عددها ستا هي القواعد الخمس المشهورة عند الشافعية (والتي سبق لنا استعراضها)، مضافا إليها قاعدة أساسية هي : لا ثواب إلا بالنية.

وجمع في القسم الثاني تسع عشرة قاعدة أخرى اعتبرها في المرتبة الثانية في الأهمية والشمولية بعد قواعد القسم الأول.

وفي منتصف القرن الثاني عشر الهجري وضع العلاّمة محمد أبو سعيد الخادمي كتابا مختصرا في الفقه الحنفي بعنوان (مجامع الحقائق) ختمه بسرد مجموعة من القواعد الفقهية بلغت 154 قاعدة ضمنها قواعد العلامة ابن نجيم وزاد عليها[11].

ثم جاءت مجلة الأحكام العدلية – القانون المدني في الدولة العثمانية – مصدرة بتسع وتسعين قاعدة فقهية، فيها كثير مما ذكره ابن نجيم والخادمي وغيرهما، وذلك في المواد 2 و100 منها، وقد عني بشرح هذه القواعد وتفصيل أحكامها العديد من الفقهاء والدارسين[12].

ثم جاء بعد المجلة العلامة محمود حمزة مفتي دمشق في عهد السلطان عبد الحميد، فوضع كتابا اسمه : «الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية» جمع فيه مجموعة كبيرة من القواعد الفقهية، وقد اعتبر هذا الكتاب بحق أشمل وأوسع كتاب يجمع هذه القواعد[13].

وقد تتابع فقهاء المذاهب عبر القرون على جميع القواعد ودراستها وشرحها وبيان المستثنيات منها.

ومن هؤلاء الفقهاء من أفرد لهذه القواعد كتابا خاصا بها كالإمام عز الدين بن عبد السلام في كتابه : «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» والإمام القرافي في كتابه «الفروق» والإمام ابن رجب الحنبلي في كتابه «القواعد»[14].

ومنهم من افتتح بها كتابا في الفقه وفق مجلة الأحكام العدلية كالإمام ابن نجيم الحنفي في كتابه «الأشباه والنظائر» والإمام جلال الدين السيوطي الشافعي في كتابه «الأشباه والنظائر» أيضا[15].

لقد رأت الدولة العثمانية أن الحاجة ماسة لوضع قانون مدني مستمد من الفقه الحنفي لتفادي الارتباك والاختلاف الناشئين عن الأقوال المختلفة في كتب فقه الحنفية، فعهدت لطائفة من العلماء والفقهاء بوضع مجلة الأحكام العدلية بعد بحث طويل وجهد كبير، وكانت هذه المجلة التي صدرت في 1 محرم سنة 1286 أعظم آثار الدولة العثمانية منذ نشأتها وتضمنت 99 قاعدة من 2 إلى 100 من المجلة[16].

مجلة الأحكام العدلية

بعد هذا المدخل التمهيدي الذي خصصناه لتعريف القواعد الكلية، ومكان هذه القواعد من الفقه الإسلامي، ونشأة هذه القواعد الكلية وتطورها نقسم هذا الموضوع إلى ثلاثة أبواب نعرض في الباب الأول للقواعد الكلية الفقهية كما أوردتها مجلة الأحكام العدلية وهي 99 قاعدة، ونعرض في الباب الثاني للقواعد الكلية الفقهية مرتبة حسب موضوعاتها ومعانيها حيث أوردنا القواعد الأساسية وما يلحق بها من القواعد الأخرى، وذلك لكون مجلة الأحكام العدلية لم تتبع في سرد القواعد الكلية الفقهية ترتيبا معينا، وفي الباب الثالث نخصصه لقواعد أخرى يحسن إلحاقها بالقواعد السابقة، أما الباب الرابع والأخير فقد خصصناه لشرح بعض القواعد الكلية الفقهية مع تبيان أثرها في القوانين الوضعية.

ومن كل هذه يتضح أمامنا منهاج بحثنا وهو يتضمن الأبواب التالية :

الباب الأول : القواعد الكلية الفقهية وفق مجلة الأحكام العدلية.

الباب الثاني : القواعد الكلية الفقهية مرتبة حسب موضوعاتها ومعانيها.

الباب الثالث : قواعد أخرى يحسن إلحاقها بالقواعد السابقة.

الباب الرابع : نماذج لبعض القواعد الكلية الفقهية وأثرها في القوانين الوضعية.

الباب الأول

القواعد الكلية الفقهية

وفق مجلة الأحكام العدلية

1) الاجتهاد لا ينقض بمثله (م 16)

2) الأجر والضمان لا يجتمعان (م 86)

3) إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر (م 90)

4) إذا بطل الأصل يصار إلى البدل (م 53)

5) إذا بطل الشيء يظل ما في ضمنه (م 52)

6) إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع (م 46)

7) إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما (م 28)

8) إذا تعذر أعمال الكلام يهمل (م 62)

9) إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز (م 61)

10) إذا زال المانع عاد الممنوع (م 24)

11) إذا سقط الأصل سقط الفرع (م 50)

12) استعمال الناس حجة يجب العمل بها (م 37)

13) الإشارات المعهودة للأخرس، كالبيان باللسان (م 70)

14) الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته (م 11)

15) الأصل براءة الذمة (م 8)

16) الأصل بقاء ما كان على ما كان (م 5)

17) الأصل في الأمور العارضة العدم (م 9)

18) الأصل في الكلام الحقيقة (م 12)

19) الإضطرار لا يبطل حق الغير (م 33)

20) إعمال الكلام اولى من إهماله (م 60)

21) الأمر إذا ضاق اتسع (م 18)

22) الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل (م 95)

23) الأمور بمقاصدها (م 2)

24) إنما تعتبر العادة إذا اطردت اوغلبت (م 41)

25) البقاء أسهل من الابتداء (م 56)

26) البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة (م 78)

27) البينة لاثبات خلاف الظاهر واليمين لابقاء الأصل (م 77)

28) البينة على المدعي واليمين على من أنكر (م 76)

29) التابع تابع (م 47)

30) التابع لا يفرد بالحكم (م 41)

31) تبدل سبب الملك كتبدل الذات (م 98)

32) التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (م 58)

33) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (م 45)

34) الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان (م 75)

35) الجواز الشرعي ينافي الضمان (م 91)

36) جناية العجماء جبار (م 94)

37) الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كان أو خاصة (م 32)

38) الحقيقة تترك بدلالة العادة (م 40)

39) الخراج بالضمان (م 75)

40) درء المفاسد أولى من جلب المنافع (م 30)

41) دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه (م 68)

42) ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كل (م 63)

43) الساقط لا يعود كما أن المعدوم لا يعود (م 51)

44) السؤال معاد في الجواب (م 66)

45) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (م 27)

46) الضرر لا يزال بمثله (م 25)

47) الضرر لا يكون قديما (م 7)

48) الضرر يدفع بقدر الإمكان (م 31)

49) الضرر يزال (م 20)

50) الضرورات تبيح المحظورات (م 21)

51) الضرورات تقدر بقدرها (م 22)

52) العادة محكمة (م 36)

53) العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني (م 3)

54) العبرة للغالب الشائع لا للنادر (م 42)

55) الغرم بالغنم (م 87)

56) قد يثبث الفرع دون الأصل (م 71)

57) القديم يترك على قدمه (م 6)

58) الكتاب كالخطاب (م 69)

59) لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل (م 73)

60) لا حجة مع التناقض، لكن لا يختل معه حكم الحاكم (م 80)

61) لا ضرر ولا ضرار (م 19)

62) لا عبرة بالظن البين خطؤه (م 72)

63) لا عبرة للتوهم (م 74/ ف 582)

64) لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح (م 13)

65) لا مساغ للاجتهاد في مورد النص (م 14)

66) لا يتم التبرع إلا بالقبض (م 57)

67) لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي (م 97)

68) لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا أذنه (م 96)

69) لا ينسب إلى ساكت قول لكن السكوت في معرض الحاجة بيان (م 67)

70) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان (م 39)

71) ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه (م 10)

72) ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه (م 15)

73) ما جاز لعذر بطل بزواله (م 23)

74) ما حرم أخذه حرم اعطاؤه (م 34)

75) ما حرم فعله حرم طلبه (م 35)

76) المباشر ضامن وان لم يتعمد (م 92)

77) المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد (م 93)

78) المرء مؤاخذ باقراره (م 79)

79) المشقة تجلب التيسير (م 17)

80) المطلق يجري علي إطلاقه إذا لم يقم دليل التقييد نصا أو دلالة (م 64)

81) المعروف بين التجار كالمشروط بينهم (م 44)

82) المعروف عرفا كالمشروط شرطا (م 43)

83) المتعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط (م 72)

الممتنع عادة كالممتنع حقيقة (م 38)

84) من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه (م 99)

85) من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه (م 100)

86) من ملك شيئا ملك ما هو من ضروراته (م 49)

87) المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة (م 84)

88) النعمة بقدر النقمة، والنقمة بقدر النعمة (م 88)

89) الوصف في الحاضر لغو، وفي الغائب معتبر (م 65)

90) الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة (م 59)

91) يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام (م 26)

92) يختار أهون الشرين (م 29)

93) يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر، ما لم يكن مجبرا (م 89)

94) يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء (م 55)

95) يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها (م 54)

96) يقبل قول المترجم مطلقا (م 81)

97) اليقين لا يزول بالشك (م 4)

98) يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان (م 38)

الباب الثاني

القواعد الكلية الفقهية

مرتبة حسب موضوعاتها ومعانيها

يُمكن ترتيب القواعد الكلية الفقهية حسب المعنى والموضوع كما قدمه كلّ من الأستاذ مصطفى الزرقاء في كتبه والكثير من الشارحين والمدونات الفقهية والقانون المدني العراقي والقانون المدني الأردني ومشروع القانون المدني العربي الموحد.

القاعدة الأولى : الأمور بمقاصدها

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

القاعدة الثانية : اليقين لا يزول بالشك.

* الأصل بقاء ما كان على ما كان
* ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه
* الأصل في الأمور العارضة العدم
* الأصل براءة الذمة
* الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته
* لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح

* لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان.
* لا عبرة للتوهم.
* لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل
* لا عبرة بالظن البيّن خطؤه
* الممتنع عادة كالممتنع حقيقة

القاعدة الثالثة : لا ضرر ولا ضرار

* الضرر يدفع بقدر الإمكان
* الضرر يزال
* الضرر لا يزال بمثله
* الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف
* يختار أهون الشرين
* إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما
* يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام
* درء المفاسد أولى من جلب المنافع
* إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع
* القديم يترك على قدمه
* الضرر لا يكون قديما

القاعدة الرابعة : المشقة تجلب التيسير

* الأمر إذا ضاق اتسع
* الضرورات تبيح المحظورات
* الضرورات تقدر بقدرها
* الاضطرار لا يبطل حق الغير
* الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة

القاعدة الخامسة : العادة محكمة

* استعمال الناس حجة يجب العمل بها
* إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت
* العبرة للغالب الشائع لا النادر
* الحقيقة تترك بدلالة العادة
* الكتاب كالخطاب
* الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان
* المعروف عرفا كالمشروط شرطا
* التعيين بالعرف كالتعيين بالنص
* المعروف بين التجار كالمشروط بينهم
* لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

القاعدة السادسة : إعمال الكلام أولى من إهماله

* إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز
* المطلق يجري على إطلاقة ما لم يقم دليل التقييد نصا أو دلالة

* ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله
* الوصف في الحاضر لغو، وفي الغالب معتبر
* السؤال معاد في الجواب
* إذا تعذر إعمال الكلام يهمل

القاعدة السابعة : لا مساغ للاجتهاد في مورد النص

القاعدة الثامنة : الاجتهاد لا ينقض بمثله

القاعدة التاسعة : ما ثبت علي خلاف القياس لا يقاس عليه

القاعدة العاشرة : إذا زال المانع عاد الممنوع

* ما جاز لعذر بطل زواله

القاعدة الحادية عشرة : ما حرم أخذه حرم إعطاؤه

* ما حرم فعله حرم طلبه

القاعدة الثانية عشرة : من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه

القاعدة الثالثة عشرة : من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه

القاعدة الرابعة عشرة : البقاء أسهل من الابتداء

* يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء

القاعدة الخامسة عشرة : التابع تابع

* من ملك شيئا ملك ما هو من ضروراته
* التابع لا يفرد بالحكم
* يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها
* إذا سقط الأصل سقط الفرع
* قد يثبت الفرع دون الأصل
* إذا بطل الشيء بطل ما ضمنه

القاعدة السادسة عشرة : إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل

القاعدة السابعة عشرة : الساقط لا يعود

القاعدة الثامنة عشرة : لا يتم التبرع إلا بالقبض

القاعدة التاسعة عشرة : تبدل سبب الملك كتبدل الذات

القاعدة المتممة العشرين : المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط

* المواعيد بصورة التعاليق تكون لازمة

القاعدة الحادية والعشرون : يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان

القاعدة الثانية والعشرون : الجواز الشرعي ينافي الضمان

القاعدة الثالثة والعشرون : الخراج بالضمان

القاعدة الرابعة والعشرون : الغرم بالغنم

القاعدة الخامسة والعشرون : النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة

القاعدة السادسة والعشرون : الأجر والضمان لا يجتمعان

القاعدة السابعة والعشرون : لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن

* الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل

* لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي

القاعدة الثامنة والعشرون : يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر، ما لن يكن مجبرا

القاعدة التاسعة والعشرون : المباشر ضامن وإن لم يتعمد

القاعدة المتممة الثلاثين : المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد

القاعدة الحادية والثلاثون : إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر

القاعدة الثانية والثلاثون : جناية العجماء جبار

القاعدة الثالثة والثلاثون : الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة

القاعدة الرابعة والثلاثون : التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

القاعدة الخامسة والثلاثون : يقبل قول المترجم مطلقا

القاعدة السادسة والثلاثون : دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه

القاعدة السابعة والثلاثون : المرء مؤاخذ بإقراره

القاعدة الثامنة والثلاثون : الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

القاعدة التاسعة والثلاثون : البينة لإثبات خلاف الظاهر، واليمين لإبقاء الأصل

* البينة على المدعي، واليمين على من أنكر

القاعدة المتممة الأربعين : لا حجة مع التناقض، لكن لا يختل معه حكم الحاكم

الباب الثالث

قواعد أخرى يحسن إلحاقها بالقواعد السابقة

1) الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة

2) الأصل في الأشياء الإباحة

3) الأصل في العقد رضى المتعاقدين، ونتيجته ما التزماه بالتعاقد

4) الأمين مصدق اليمين

5) الإنفاق بأمر القاضي كالإنفاق بأمر المالك

6) إنما يقبل قول الأمين في براءة نفسه لا في إلزام غيره

7) الباطل لا يقبل الإجازة

8) التعليق على كائن تنجيز

9) الجهل بالأحكام في دار الإسلام ليس عذرا «لا يعذر أحد بجهله القانون»

10) الحق لا يسقط بالتقادم

11) الحكم يدور مع علته

12) خطأ القاضي في بيت المال

13) الخيانة لا تتجزأ

14) شرط الواقف كنص الشارع

15) الظاهر يصلح حجة للدفع لا للاستحقاق

16) على اليد ما أخذت حتى تؤديه

17) غرض الواقف مخصص لعموم كلامه

18) القول للقابض في مقدار المقبوض

19) كل شرط يخالف أصول الشريعة باطل

20) كل شهادة تضمنت جر مغنم للشاهد أو دفع مغرم عنه تُرد

21) كل ما جاز بذله وتركه دون اشتراط فهو لازم بالشرط

22) كل مالك ملزم بنفقة مملوكه

23) كل من أدى حقا عن الغير بلا إذن أو ولاية فهو متبرع، ما لم يكن مضطرا

24) لا ينزع شيء من يد أحد إلا بحق ثابت

25) ليس لأحد تمليك غيره بلا رضاه

26) ليس لعرق ظالم حق

27) ما تشترط فيه عدة شرائط ينتفي بانتفاء إحداها

28) ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

29) غبن المسترسل ظلم

30) الحدود تُدرأ بالشبهات

31) ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط

32) المشغول لا يُشغل

33) الواجب لا يترك إلا لواجب

34) يختضر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد[17].

الباب الرابع

نماذج لبعض القواعد الكلية الفقهية

وأثرها في القوانين الوضعية

يمكن عرض نماذج لبعض القواعد الكلية الفقهية وأثرها في القوانين الوضعية كما تبين ذلك جليا من القانون المدني العراقي والقانون المدني الأردني ومشروع القانون المدني العربي الموحد وذلك فيما يلي :

الأمور بمقاصدها

يعني أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر، إذ إن أعمال الإنسان وأقواله منوط حكمها بالنية، وليس بمطلق ظاهر هذه الأعمال والأقوال، هذه القاعدة هي مضمون حديث نبوي شريف عن النبي ﷺ. فيما رواه عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال :

«إنما الأعمال بالنيات وإنما كل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[18].

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني :

العقد هو توافق إرادتين أو أكثر على إحداث أثر قانوني يرتبه القانون إعمالا له، وهذه القاعدة تتضمن معنى القاعدة الأولى نفسه إلا أنها أخصّ منها، ومعناها الألفاظ التي وُضعت لعقود معينة يمكن أن تصرف إلى عقود أخرى إذا قصد منها العاقدان تلك العقود الأخرى.

يفهم من هذه القاعدة أنه عند حصول العقد لا ينظر للألفاظ التي يستعملها العاقدان عند إبرام العقد بل إنما ينظر إلى مقاصدهم الحقيقية في الكلام الذي يلفظ به حين العقد لأن المقصود الحقيقي هو المعنى وليس اللفظ ولا الصيغة المستعملة، وما الألفاظ إلا قولب للمعنى.

فهكذا لو اشترى شخص من تاجر بضاعة معينة وقال له خذ هذه الساعة أمانة عندك حتى أحضر لك الثمن، فالساعة لا تكون أمانة عند التاجر بل يكون حكمها حكم الرهن وللتاجر أن يُبقيها عنده حتى يستوفي دينه، فلو كانت أمانة كما ذكر المشتري لحق له استرجاعها من البائع بصفتها أمانة يجب علي الأمين إعادتها.

ولو قال شخص لآخر وهبتك هذه الدار بمائة ألف درهم فيكون هذا العقد عقد بيع لا عقد هبة وتجري عليه أحكام البيع وأحكام الشفعة وغيرها من أحكام البيع.

اليقين لا يزول بالشك

اليقين القوي أقوي من الشك فلا يرتفع اليقين الفوري بالشك الضعيف، أما اليقين فإنما يزول باليقين الآخر، وهذه القاعدة مأخوذة من قاعدة :

«ما ثبت بيقين لا يرتفع بالشك وما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين».

الأصل بقاء ما كان على ما كان

أي يُنظر للشيء على أي حال كان فيحكم بدوامه على ذلك الحال ما لم يقم دليل على خلافه، وقاعدة القدم على قدمه فرع لهذه القاعدة.

فلو ثبت تحقق شيء في الماضي ثم حصل شك في زوال ذلك الشيء في الوقت الحاضر، كالمفقود مثلا وهو الذي يغيب غيبة منقطعة إذا حصل شك في الوقت الحاضر في حياته وموته فباستصحاب الماضي بالحال يحكم بحياة المفقود إذ إنها الشيء المتحقق في الماضي فلا يجوز الحكم بموته ولا قسمة تركته بين الورثة ما لم يثبت موته. وهكذا فالشريعة الإسلامية تفرق بين الموت الحقيقي والموت الحكمي (المفقود)، والحياة الحقيقية والحياة الحكمية. إذ إن بتقريرها قاعدة لا تركة إلا بعد سداد الدين، فإنها بذلك تفترض حياة حكمية للمتوفى.

الأصل بداءة الذِّمة – الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته – الأصل في الكلام الحقيقية

الأصل أن تكون ذمة كل شخص بريئة أي غير مشغولة بحق الآخر لأن كل شخص يولد وذمّته شبه بريئة وشغلها يحصل المعاملات التي يجريها فيما بعد، وكل شخص يدعي خلاف هذا الأصل يُطلَب منه أن يبرهن على ذلك.

والذِّمة هي وعاء بجانب الشخص تفرغ فيه الحقوق والواجبات تتضمن الجانب الإيجابي والجانب السلبي،

والذمة قد تكون في حالة يسار، أو إعسار حسب ما إذا كان الجانب الإيجابي يزيد على الجانب السلبي أو العكس،

والمشرع يقيم هذه الأحكام على شكل قرينة والقرينة هي الاحتمال الراجح وقد تكون قانونية أو قضائية، قاطعة أو بسيطة،

وحين يقيم المشرع قرينة فهو يعفي من قُررت لمصلحته من عبء الإثبات. كالاختلاف بين الزوجين حول أثاث بيت الزوجية.

الحيازة في المنقول سند الحائز

مسؤولية الآباء عن فعل أبنائهم

المسؤولية عن ذوي العاهات العقلية

مسؤولية أصحاب الحرف عن فعل المتعلمين

مسؤولية المتبوع عن فعل التابع قاعدة : الغرم بالغنم[19]

المشقة تجلب التيسير

هذه القاعدة هي مضمون آيات كثيرة وردت في كتاب الله تعالى، فمن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّين مِنْ حَرَج﴾[20].

ولقد شرع الله سبحانه وتعالي للناس أحكاما تيسر لهم أمور عيشهم، وتخفف عنهم من أعباء الحياة ومشاقها، ثم إن الله تعالى خفف عن الناس كذلك ما يشق عليهم من أحكام شرعها لهم إذا ما أصابهم عذر أو حل بهم ما يجعل تلك الأحكام عسيرة، مثل الصلاة والصوم فإنهما يسقطان عن العاجز عنهما، ويؤجل الصوم عمن عسر عليه القيام به كالمسافر، وكذلك الحج وسائر العبادات الأخرى.

والصغر سبب لسقوط التكليف، وكذلك الجنون، والسفر سبب لقصر الصلاة وجمعها، وفقدان الماء سبب لجواز التيمم.

لا ضرر ولا ضرار – الضرر يزال – الضرورات تبيح المحظورات – ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها – الضرر لا يزال بمثله – يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام – الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف – إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما – يختار أهون الشرين – الضرر يدفع بقدر الإمكان – درء المفاسد أولى من جلب المنافع أو دفع المغارم مقدم على جلب المغانم.

لا ضرر ولا ضرار

هذه القاعدة نص حدث شريف صحيح رواه عن النبي ﷺ عدد من الصحابة.

والضرر في اللغة ضد النفع، والضّرار في اللغة المضارة، أما في الاصطلاح. فقد يقصد بالضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرر إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة، دون ملاحظة الجزاء، وقد يقصد بالضرر أن يدخل على غيره ضررا بما ينتفع هو به، والضرار أن يدخل على غيره ضررا بما لا منفعة لديه، والمقصود بمنع الضرر نفي فكرة الثأر المحض الذي يزيد في الضرر ولا يفيد سوى توسيع دائرته، فمن أتلف مال غيره لا يجوز أن يقابل بإتلاف ماله، مقابل هذه القاعدة في القانون الوضعي نظرية التعسف في استعمال الحق أو إساءة استعمال الحق أو تجاوز حدود نطاق الحق[21].

الاضطرار لا يُبطل حق الغير :

من ملك شيئا ملك ما هو من ضروراته :

الضرر يزال :

هذه القاعدة تعبر عن وجوب رفع الضرر وترميم آثاره بعد الوقوع وعلى هذا يضمن المتلف عوض ما أتلف إزالة للضرر الذي أحدثه وهكذا إذا طالت أغصان شجرة لشخص وتدلت على دار جاره فأضرته يكلف المتسبب برفعها أو قطعها.

في القانون الوضعي

التعويض عن الضر إما أن يكون عينيا أو ماديا وأحيانا يعطي القانون الحق للمتضرر في إزالة الضرر ودفعه دون حاجة لمراجعة السلطة القضائية

أمثلة لذلك نظام العدالة الخاصة قديما أصبح اليوم نظام العدالة العامة ويستثنى من نظام العدالة العامة في القانون الوضعي :

1) الدفع لعدم التنفيذ

2) الامتناع في العقود الملزمة للجانبين عن تنفيذ الالتزام المقابل لغاية ما يقوم المتعاقد الآخر بتنفيذ ما التزم به[22].

3) قطع جذور أشجار الجار الممتدة على أرض الغير دون حاجة لمراجعة السلطة القضائية.

4) نظام التحكيم حيث يجيز القانون للمتخاصمين اللجوء إلى محكم يحكمونه في النزاع القائم بينهم بدل اللجوء إلى القضاء.

اهتمام الشريعة الإسلامية بإزالة الضرر عن المضرور حيث أنها تتبنّى النظرة المادية لا الشخصية في المسؤولية، ولأجل ذلك فهي ترتب المسؤولية، عن الصغير إذا ما تسبب في إلحاق ضرر بالغير.

جاء في مرشد الجيران لمعرفة أحوال الإنسان : «لو أن مولودا يوم خروجه من بطن أمّه انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه الضمان».

العادة المحَكَّمة

إنَّما تعتبر العادة إذا اطردت أو غُلِبت

المعروف عرفا كالمشروط شرطا

المعروف بين التُّجار كالمشروط بينهم

التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان :

العرف هو درج الناس على قاعدة معينة مدة من الزمن في شأن من شؤون حياتهم واتباعهم إياها وشعورهم بضرورة احترامها.

العرف هو قانون غير مكتوب وهو يلي التشريع، وهو القانون المكتوب، في الدرجة والقوة.

العادة عرف ناقص ينقصها لكي تصبح عرفا تولد الاعتقاد لدى الناس بضرورة اتباعها واحترامها أي أنها ينقصها عنصر الالزام.

ولكي تصبح العادة عرفا يلزم أن تكون هذه العادة عامة قديمة ثابتة وغير مخالفة للنظام العام[23].

إعمال الكلام أولى من إهماله

لاينسب إلى ساكت قول لكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان :

والتعبير عن الإرادة قد يكون صريحا باللفظ والكتابة والإشارة الدالة على حقيقة مقصودة دون شك أو غموض، وقد يكون التعبير ضمنيا كما أن السكوت قد يكون بسيطا وقد يكون ملابسا.

البينة على المدعي واليمين على من أنكر

البينة حجة متعددة والإقرار حجة قاصرة – المرء مؤاخذ بإقراره

البينة هي الدليل والحجة، وهي مشتقة من البيان وهو الظهور والوضوح، ولذلك يقول الفقهاء البينة كاسمها مُبيّنة

والقاضي يعتبر ميزان القانونية في الحياة الاجتماعية ولأجل ذلك فهو يحكم لمصلحة الحجة الدامغة.

ووسائل الإثبات هي : الكتابة، وشهادة الشهود، والقرائن، والإقرار، واليمين، والمعاينة، والخبرة[24].

لقد أشار القرآن الكريم لوسائل إثبات الحق في آية المداينة ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾.

الغُرم بالغُنم

النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة

الغُرم وهو الضمان وكل ما يلحق به من نفقات وكلفة، والغنم هو الخراج والمنافع جميعا مثل مسؤولية المتبوع عن فعل التابع في القانون الوضعي. إذ يرتب القانون مسؤولية التابع على المتبوع فكما يستفيد المتبوع من أعمال تابعه يتحمل كذلك المسؤولية عن الأضرار التي يرتبها للغير.

درء المفاسد أولى من جلب المنافع

دفع المغارم مقدم على جلب المغانم

إن الشارع يحرص على منع المنهيات أكثر مما يحرص على تحقيق المأمورات.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال : «ما نهيت عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا به ما استطعتم»[25].

وعلى هذا يجب شرعا منع التجارة بالمحرمات من خمر وغيرها ولو أن فيها أرباحا ومنافع اقتصادية. وهذا ما تستوجبه القوانين الموضوعية من ضرورة أن يكون محل العقد مشروعا غير مخالف للنظام العام وحسن الآداب.

ويمنع ما لك الدار من فتح نافذة تطل على مقر نساء جاره ولو كان له فيها منفعة، وكذا يمنع كل جار من أن يتصرف في ملكه تصرفا يضر بجيرانه. إذ إن درء المفاسد أولى من جلب المنافع، ودرء المغارم مقدم على جلب المغانم، والغُرم بالغُنم[26].

تقابل هذه القاعدة في القوانين الوضعية ما يسمي بالقيود التي ترد على حق الملكية[27].

لم يعد للمالك الحق في أن يتصرف في ملكه بصفة مطلقة وإلى أبعد حدود الإطلاق بل أصبحت للملكية وظيفة اجتماعية وبذلك فلا يجب على المالك أن يستعمل الملك وسيلة للإضرر بغيره. فالقانون يورد قيودا على حق الملكية فقد تكون هذه القيود قانونية كحق الارتفاق وحق السقي وحق المرور وقد تكون القيود اتفاقية.

غبن المسترسل ظُلم :

أصل هذه القاعدة الحديث النبوي الشريف، والغبن هو عدم التناسب بين ما يأخذه المتعاقد وما يعطيه.

جاء في التحفة

ومن بغبن في مبيع قام ... فشرطه ألا يجوز العام
وان يكون جاهلا بما صنع ... والغبن بالثلث فما زاد وقع
وعند ذا يفسخ بالأحكام ... وليس للعارف من قيام

وقد يكون مقياس اختلال التوازن ماديا وهذه هي نظرية الغبن القديمة، وقد يكون نفسيا وهذه هي نظرية الاستغلال كاستغلال الطيش البيّن والحاجة والهوى الجامح وعدم الخبرة[28].

إننا في زمن طرأت فيه طوارئ وتعقدت مسائل الحياة خصوصا في المعاملات، مما يستدعي تضافر جهود العلماء على ملاحظة مقاصد الشريعة ملاحظة دقيقة وملاحظة أحكامها، وملاحظة المصالح والمفاسد والموازنة بينها حتى لا نضطر إلى تعطيل عجلة الحياة بالتوسع في درء المفاسد والانفلات بالتوسع في المصالح بغض النظر عن الأحكام الشرعية القطعية، وهو جهد يجب أن تتضافر فيه جهود علماء المسلمين لتطوير الفتاوى لكي تكون موافقة لمستجدات عصرنا من غير إفراط أو تفريط فتستوعب الشريعة مستجدَّات العصر بمرونتها التي أرادها الله لها أن تكون خالدة صالحة لكل زمان ومكان.

إن البحث في القواعد الفقهية الكلية من أهم الأمور في مجال الفقه الإسلامي، وذلك لأن القواعد الفقهية هي الأساسي للفقيه، فهو يعتمد عليها في تجميع النقاط الرئيسية في الموضوع الذي يبحث فيه بالإضافة إلى أنها تغطي جميع أبواب الفقه سواء في العبادات أو المعاملات، وما أوردته في هذا البحث هو جزء من كل، وقُلٌّ من كُثْر، مما سمح به الزمان، وساعد عليه الأوان، وإلا فإن الموضوع يحتاج الكثير من التحليل والتفصيل والتطبيق وضرب المثل، ولذلك اقتصرت على عرض بعض الأمثلة والنماذج مما أورده وعرضه الكثير من العلماء والفقهاء والباحثين، وما تناوله بتفصيل دقيق الأستاذ الدكتور مصطفى أحمد الزوقاء، سواء في كتابه القيم «المدخل للفقه الإسلامي في ثوبه الجديد» وما نقله عن والده الشيخ أحمد الزرقاء الذي قام بتجميع وتصنيف القواعد الفقهية الكلية، كما تناولت بعض التقنينات الوضعية كالقانون المدني العراقي والقانون المدني الأردني، ومشروع قانون المعاملات المالية العربي الموحد، والذي كان لي شرف المساهمة في إعداده، حيث خصص القسم الأول منه لعرض القواعد الفقهية الكلية ذات الصلة بالمعاملات المالية، لتكون الإطار العام لهذا القانون، والمرجع والمذكرة الإيضاحية والتفسيرية لكثير من أحكام المعاملات المالية.

إن المتصفح للقوانين الوضعية للمعاملات المالية ليجد أثر القواعد الكلية الفقهية بمختلف أحكام الالتزامات والعقود بمختلف أنواعها وتصنيفاتها، لقد تضمنت النظرية العامة للالتزامات في القوانين الوضعية الكثير من أحكام القواعد الكلية الفقهية مما يؤكد مدى استمداد القوانين الوضعية من أحكام هذه القواعد.

لقد تضخم الفقه الإسلامي، ونهض نهضته الرائعة، ونشأت مذاهب واجتهادات فقهية جمة منها المذاهب الأربعة، وبُدِئ بتدوين الفقه تدوينا عمليا مذهبيا، وبُدئ أيضا بتدوين علم أصول الفقه، ضبطاً لقوانين استنباط الأحكام، وقد اشتدت الصبغة النظرية في الفقه والقواعد الكلية، وظهرت فيه طريقة افتراض الحوادث قبل أن تقع، وتقرير أحكامها سلفا، مما كان له أعظم تأثير في تضخم الفقه وتوسعه، وقد تُوِّج كل هذا باستنباط القواعد الفقهية الكلية.

وتجدر الإشارة إلى أنه لم يعد للفقه في القوانين الحديثة ما كان له من قوة القانون في القوانين القديمة، فهو الآن مصدر تفسيري للقانون، بمعنى أن القاضي يرجع إليه للإستئناس فحسب، فلا يتقيد برأي فقيه مهما ارتفعت مكانته العلمية، ولا حتى برأي انعقد عليه إجماع الفقهاء.

غير أنه يلاحظ أن الفقهاء إذا أجمعت آراؤهم على أمر معين، سواء كان ذلك باستخلاص المعنى من النصوص ؛ أو بإصلاح ما يعتري النص من عيب أو نقص، أو بقياس مسألة على أخرى، أو باستنباط نظرية عامة، صيغت في قاعدة فقهية كلية، على أساس الأصول التي تتضمنها بعض النصوص، أو بأية وسيلة أخرى، فإن رأيهم يُصبح له وزن كبير في نفوس الناس، فينظروا إليه باعتباره تعبيراً صادقا عن القاعدة القانونية، أو القاعدة الفقهية الكلية، ويستندون إليه في مرافعاتهم ومذكراتهم أمام المحاكم، والغالب أن تقضي المحاكم بمقتضاه، وذلك ما يجعل لآراء الفقهاء والقواعد الفقهية الكلية قيمة علمية كبيرة.

لقد أصبح اجتهاد الفقهاء المعاصر، مطوّقاً برسالة تجديد الأحكام الفقهية، بالإبقاء على ثوابث الكتاب والسنة، ومراجعة قراءاتها لفهمها أكثر وبعمق، والقيام باجتهاد يطول المستجدات، ويهدف إلى تلميع صورة الإسلام حتى تعود إلى إشراقها، والعمل ما أمكن على مجاراة الاجتهاد مقتضيات العصر التي لا تتناقض مع روح الشريعة، والتأقلم مع المستجدات السليمة التي أصبح بعضها من الأعراف السائدة التي يثبت بها الشرع كما يثبت بالنص.

الهوامش

1) «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»، مصطفى الزرقاء، عن ابن نجيم، ص 170.

2) مصطفى أحمد الزرقاء، «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»، الجزء الأول. صفحة 140 وما بعدها.

3) رواه الإمام مالك في «الموطأ».

4) «الأربعون النووية» للإمام النووي، الحديث الأول عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

5) «كشف الخفاء»، ص 289.

6) آية 199 من سورة الأعراف.

7) «الخراج»، ص 65-66.

8) «الأشباه والنظائر» للإمام جلال الدين السيوطي.

9) أبو الحسن الكرخي.

10) الإمام أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي، تأسيس النظر محمد أبو سعيد الخادمي، «مجامع الحقائق».

12) مجلة الأحكام العدلية وشروحها،

- ممصطفى أحمد الزرقاء، المرجع السابق.
- «الأشباه والنظائر» للسيوطي.
- الإمام أبو الحسن الكرخي.
- الإمام أبوزيد عبد الله بن عمر الدبوسي.
- «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، الإمام عز الدين بن عبد السلام.
- الفروق للقرافي.
- الإمام ابن رجب الحنبلي، القواعد.

13) «الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية»، محمود حمزة.

14) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، الإمام عز الدين بن عبد السلام، الفروق للقوافي.

– الإمام ابن رجب الحنبلي، القواعد.

15) «الأشباه والنظائر»، الإمام جلال الدين السيوطي.

16) مجلة الأحكام العدلية.

17) مصطفى أحمد الزرقاء، «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»، ص 150 وما بعدها.

18) «الأربعون النووية»، الحديث الأول.

19) إدريس العلوي العبدلاوي، «نظرية العقد»، انظر بتفصيل شرح هذه القواعد.

20) الآية 78، سورة الحج.

21) مصطفى أحمد الزرقاء، المرجع السابق، صفحة 238 وما بعدها.

22) إدريس العلوي العبدلاوي، «القانون القضائي الخاص»، ص 18 وما بعدها.

23) إدريس العلوي العبدلاوي، «أصول القانون»، الجزء الأول، ص 312 وما بعدها.

24) «وسائل الإثبات في التشريع المدني»، ص 60-95.

25) «الأربعون النووية» للإمام النووي.

26) «نظرية العقد»، إدريس العلوي العبدلاوي، ص 465-485.

27) إدريس العلوي العبدلاوي، «أصول القانون»، الجزء الثاني، «نظرية الحق». ص 460 وما بعدها.

28) «نظرية الغبن بين القديم والحديث»، إدريس العلوي العبدلاوي.



التباس المفاهيم
في الخطاب السياسي العربي

إدريس خليل

اكتسحت المجالَ الثقافي والسياسي العربي المعاصر مفاهيمُ غيرُ واضحةٍ تمام الوضوح كالحداثة والعلمانية والديموقراطية والمجتمع المدني والإسلامية، وغيرُها من المصطلحات المقتبسة على العموم من القاموس الغربي. ولكثرة استعمالها في غيرما مناسبة وتناولها في بعض الأحيان بسطحية لغوية، فقد بلغت تلك المصطلحات من الغموض والإبهام ما يجعلها تتّسع لمعاني متباينة وتأويلات متناقضة، قابلةً للتجاوز والتحريف. فلا غرابة في ذلك إذ تشكّل اليوم موضوع تنافس وتراشق بين الهيآت السياسية ومنظمات ما يسمّى بالمجتمع المدني، بل حتّى بين من يفترض فيهم الاحتراز الشديد عند تناول مفاهيم ملتبسة لا تحظى بتعريف دقيق.

أجل، لقد قام في السنوات الأخيرة بعض الباحثين بدراسات قيمة لجملة من المفاهيم، كمفاهيم المجتمع المدني والعقل والتاريخ والحرية والهوية والخصوصية. ولكن هل يطلع الساسة دائما على ما يكتبه هؤلاء المفكرون ؟

تحديد معاني الألفاظ، تلاقى الالتباسات المحدقة بالمفاهيم المبهمة، اجتناب اضطراب الفكر وضياع الوقت في فكّ ألغاز خطاب غير واضح، كلها أمور تستوجب الرجوع إلى مثل تلك الكتابات من قِبَل من يوظفونها لغاية معينة، سياسية، إديولوجية...

على سبيل الإشارة أذكر أنّني قرأت في إحدى المجلاّت العربية ما جادت به قريحة أحد الوزراء حيث قال إنّه دخل الحكومة كي يناهض الإسلاميّين و«الظلاّميّين» وينتصر من موقع القرار للفكر الحداثي الديموقراطي.

كما نسمع ونقرأ من حين لآخر عبارات من هذا القبيل ترد في كلمات بعض السياسيين وممثّلي المجتمع المدني وفي خطب بعض رؤساء الدول العربية الموجهة إلى شعوبهم. ولو كان محرّرو تلك الخطب يقيمون وزنا لمعاني تلك المفاهيم وخلفياتها لتجنّبوا استعمالها بالمرة.

أودّ في هذا العرض أن أركز الحديث ولو بعبارات وجيزة على مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والحداثة والخصوصية.

I. الديمقراطيـــة

ماذا يعني اليوم مصطلح الديمقراطية، وقد أضحى شعاراً يردّده الناس ويتغنّون به صباح مساء، وكأنّ الدّيمقراطية غاية في حدّ ذاتها وقيمة فائقة يتعذّر تجاوزها أو عصى سحرية تلتقف الفقر والجهل والظلم والفساد وتنتج الغنى والعدل والحرية.

هل تشكل الديمقراطيةُ الجواب الملائم على السؤال الأفلاطوني المعروف : من يحقّ له أن يحكم ؟ وكيف يمكن اختياره لبناء المدينة الفاضلة ؟ فحكم الشعب نفسَه بنفسه، كما تدلّ على ذلك الكلمة اليونانية، ممّا يعني أنّ السلطة والسيادة

بيده، لم تتحقق لا في ديمقراطية أثينا بشهادة المؤرّخ توقْسِديد Thucydide، ولا في ديمقراطيات العالم المعاصر حسب كثير من المفكرين وفقهاء العلوم السياسية.

أليست الديمقراطية سوى نظام يعطي حقّ الاقتراع للشّعب الذي يتخلّى عمليا عن حقوقه السياسية مباشرة بعد التصويت بتفويضها لنخبة كثيرا ما تدير ظهرها عن وعودها الانتخابية فتنفرد بالحكم وتتصرف فيه تحت ضغوط وقوى خفية لا تعبر بالضرورة عن إرادة الشعب ولا تخضع لمراقبته ولو دوريا عبر الاقتراع.

الحقيقة أن مفهوم الديمقراطية ينطوي على ملابسات ومغالطات كثيرة تناول بعضها الكاتب البرتغالي خوصّي صَماراگو José Samarago صاحب جائزة نوبل في الآداب (سنة 1998) في مقال تحت عنوان «ماذا بقي من الديمقراطية» صدر مؤخّراً في جريدة «لوموند ديبلوماتيك» (عدد يوليوز 2004) حيث انحى باللآئمة على الديمقراطية واعتبرها خدعة كبيرة. كما عالج نفس الموضوع المفكر وفيلسوف العلوم «كارْل بوپرْ» Carl Popper في آخر كتاب له Leçon de ce siècle (درس من هذا القرن) (1992) حيث ذهب إلى القول «بأنّ الدّيمقراطية ليست إلاّ اسماً نطلقه منذ عهد Périclès على دستور يمكّننا من اجتناب أسوء نظام على الإطلاق، وهو النظام الدكتاتوري، ومن التخلص عند الاقتضاء من حكم استبدادي دون إراقة الدّماء».

غير أنّ إراقة الدماء قد لا تنفع في إزاحة حاكم متسلّط كما يشهد بذلك تاريخ القرن الماضي. ثمّ إن حقّ الاقتراع قد يأتي بحاكم سرعان ما يتحوّل إلى دكتاتور يفسد في الأرض ويسفك الدّماء (هيتلر، مثلاً).

الخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها هي أن النظام الدّيمقراطي، رغم إيجابياته التي لا يجوز إنكارها، ليس نسخة مطابقة لما يعد به مبدئيا، ولا أفضل النظم على الإطلاق ولا أقلّها سوءاً. هذا في ما يخصّ الدّيمقراطية في البلدان التي تتوفّر على تجربة دستورية طويلة. أمّا بالنسبة للدّول المتخلّفة فقد يكون الأمر أكثر تعقيداً.

وعندها يطرح السؤال الأهم الذي يعنينا ألا وهو معرفة ما إذا كانت الديمقراطية بإيجابياتها وسلبياتها صالحة لبلد متخلّف ينخر الفقر والجهل والأمية جزءاً كبيراً من أبنائه، بلدٍ ألف في حكامه ممارسات سياسية تعود إلى قرون الانحطاط والظلمات. هل من خلالها يمكن الانتقال بهذا البلد بين عشية وضحاها من عقلية الجاه والمال و"الكلمة" إلى ثقافة المواطنة الحرة المسؤولة المجرّدةِ عن اعتبارات التفاضل الاجتماعي والخنوع لأصحاب السلطة والزعامات، ثقافةٍ تقضي بأنّ «الديمقراطية الحقّة لا تحتمل أن يكون فيها رجلُ الدولة ذا شعبيةً تتعدّى حدود المعقول، لأنّ ذلك قد يؤدي به إلى الغرور والغطرسة».

وعندئذ نتساءل :

– ما جدوى حقّ الاقتراع إذا كان الناخب عرضة لإغراءات تستغلّ فقره وجهله ؟ إذا كان المتنافسون على السلطة لا يتوفرون على برامج اجتماعية واقتصادية وثقافية محدّدة الأهداف والوسائل ؟

– ما جدوى حقّ الاقتراع إذا كان يفرز حكاما لا تتوفّر فيهم شروط الكفاءة والنزاهة والأخلاق ؟

– ما جدوى حقّ الاقتراع إذا كان يمنح السلطة الحقيقية لا للشعب كما يفترض مبدئياً ولا لقواه الوطنية الواعية، بل للقوى الاقتصادية والرأسمال الأجنبي والمنظمات الدولية التي تسلب الدولةَ جزءا من سيادتها الوطنية.

– ما جدوى حقّ الاقتراع إذا كان المجال السياسي مشتّتا إلى أحزاب متعدّدة ومنظّمات لا حصر لها من المجتمع المدني ؟ ألا يحول ذلك دون تكوين أغلبية سياسية متجانسة فيؤدّي إلى حكومات ضعيفة مسلوبة الإرادة مشلولة الحركة، في حين أنّ محاربة التخلّف يقتضي عكس ذلك ؟

في الحقيقة ليس هناك ما يُردّ على الدّيمقراطية كنظام تعاقدي بين مكوّنات المجتمع، أو كتصوّر نظري يشبه النظريات العلمية في دقّتها وشموليتها. ولكن

إبرازها إلى حيز الواقع يقتضي شروطاً شبه تعجيزية، من ذلك أن يشارك الشعب مباشرة في تدبير شؤونه على صعيد جهوي جدّ محدود، وفي صنع القرار على صعيد الدولة، وان يتحلّى المكلّفون بتطبيق الدّيمقراطية ورعايتها بقيم عالية قلّما نجدها فيهم، لاسيما في عصر يتّسم بالنزعة الماديّة المفرطة وحبِّ الجاه والمال والسلطة.

من هذه الملاحظات نتبين أن اختيار الديمقراطية نظاما للحكم في بلد فقير متخلّف تنخر الأمية سكانه، قد لا يعدو أن يكون إلاّ وثبة في الفراغ وضياعا للوقت وسببا للصراعات العقيمة، بل حجة يتدرع بها محترفو السياسة للظفر بالحكم وإشباع رغبتهم فيه دون ردع من ضمير أو شفقة على الشعب المسكين. أليس ذلك تجنّياً على الديمقراطية ؟

من ثمّ أتساءل : ألم يحن الوقت للتفكير في نهج سياسي يلائم بلاداً لا تزال في طور تكوين نسيجها الاقتصادي وتأهيل مواردها البشرية وبلورة تقاليد سياسية تروم مستواها الثّقافي، نهجٍ كفيل بأن يساير نموّ البلاد وتطوّرها وينتج دولة قويّة عادلة ومؤسسات فعّالة ناجعة وقيادات مقتدرة نزيهة وآليات صارمة لضبط الاقتصاد ومراقبة المسؤولين ومحاسبتهم عند الاقتضاء.

قد يعتبر هذا المطلب من قبيل السذاجة أو الأحلام والأوهام في ظروف تتعالى فيها الدّعوة إلى النّظام الديمقراطي وبعد أن رسخت الدعاية المفرطة في أذهاننا وعقولنا وإحساساتنا أن الديمقراطية هي النظام الأفضل الذي يوافق طبيعة الإنسان.

مهما يكن من هذه الاعتبارات فإنّ الديمقراطية في نظري تطرح في بلداننا إشكالية كبيرة مفتوحة للمناظرة وقابلة للأخذ والردّ وللتصويب عند الاقتضاء.

II. العَلمانيـــة

وهناك مفهوم العلمانية الذي يثير النقاش في الوسط الثّقافي والسياسي، ولو بصورة خجولة، ولا نعرف هل تعني المجتمع الإسلامي في شيء. وعندها نتساءل :

1. هل الإسلام لا يعارض العلمانية بناء على إشارات من نبيّنا محمّد ﷺ لاسيما في قضية تلقيح النخل حيث قال عليه السلام : «أنتم أدرى بأمور دنياكم». الشيء الذي أفضى بالبعض إلى اعتبار الإسلام دينا علمانيا على غرار الدين المسيحي ؟

2. هل العلمانية مخالفة لروح الدعوة المحمّدية تبعاً لتأويل الفقهاء القدامى الذي انتشر عبر أدبيات الاستشراق من أنّ الإسلام دين ودولة. فرغم التباس هذه المقولة ومفارقاتها الضمنية، فقد ذهبت طائفة من المتشددين إلى الإقرار بأنّ العلمانية كفر وإلحاد ؟

3. ألا تتضمّن العلمانية جوانب إيجابية قابلة للتوظيف في مجتمع مسلم، تتماشى مع مقتضيات العصر ولا تخالف جوهر الإسلام عقيدة وقيما وأحكاما ؟

كل هذه الاستشكالات تتطلّب تحديد مفهوم العلمانية كما يعرّفها أصحابها وكما يمكن معالجاتها من زاوية واقعية.

مصطلح العلمانية كما نعلم ترجمة للكلمة الفرنسية Laïcisme وللكلمة الإنجليزية Secularism. وقد استعملت في بداية القرن السابع عشر للدلالة على «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة ونقلها إلى سلطة الدولة التي لا تخضع لسلطة الكنيسة». وسرعان ما أخذ المصطلح يتسع ويزداد تركيباً وإبهاماً، فعُرّفت العلمانية بأنّها «إمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادّية دون التّصدّي لقضيّة الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض» ؛ وعند «فلاسفة الأنوار» كانت

تعني فصلَ الكنيسة عن الدولة. ثمّ تطور الأمر إلى أن أصبحت العلمانية، بالإضافة إلى جانبها السياسي، تتصف من الوجهة الفلسفية بصفات العقلانية النقدية مقابل الدغمائية، والتعدّدية الدّينية والسياسية والفكرية مقابل احتكار الحقيقة.

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ للعلمانية وجوها وأبعاداً كثيرة، لخّصها السوري عزيز العظمة، في مستويات أربعة :

– مستوى سياسي يتمثّل في عزل الدين عن السياسة ؛

– مستوى مؤسسي يتمثّل في اعتبار المؤسّسة الدّينية مؤسّسة خاصة كالأندية والمحافل ؛

– مستوى معرفي يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية ؛

– مستوى أخلاقي وقيمي يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير، دون اللجوء إلى التخويف والترهيب بعقاب الآخرة.

هذا ما قاله المفكّر السوري في كتابه «العلمانية من منظور آخر».

ما يهمّنا هنا هو المستوى السّياسي. وأمّا المستويات الأخرى فإنها لا تصمد أمام نقد موضوعي نظراً لهشاشة مرجعياتها وتناقضها مع العلمانية نفسها في بعدها الفلسفي. فلاداعي إذن للخوض في هذه الجوانب.

تبقى قضيّة فصل الدين عن السياسة أو عن الدولة، مسألة غير واضحة، تطرح عدّة تساؤلات وإشكالات. ذلك أن الإسلام كما هو معروف ليس عقيدة وقيما فحسب بل هو أحكام كذلك تترتب عنها شريعة بمقاصدها وضوابطها، ويعتبرها المجتمع المسلم، على الأقل من الوجهة المبدئية أو من باب التمنّي، المرجعية الأساسية للتشريع المدني، وذلك رغم حاجتها إلى مراجعة وتحديث كما يرى بعض العارفين.

ولكن ما هو المقصود بالفصل هاهنا، وعلى أي صعيد ؟ أعلى صعيد الدولة جملة وتفصيلاً، أم على صعيد المجتمع المدني والسياسي دون غيره. هل يمكن اعتباره بمثابة فصل السلطتين الروحية والزمنية على غرار فصل السلط في الأنظمة السياسية المعاصرة، الشيء الذي يفترض وجود سلطة دينية ؟ ولكنْ هل لمفهوم السلطة الدّينية أساس إسلامي أم هو مخالف لروح الإسلام ؟ جاء في خطاب العرش لسنة 2004 توضيح لمسألة الفصل، ميّز بين مجال السياسة ومجال الدين، وجزم بعدم تداخلهما – في النظام المغربي – إلا في اختصاصات ملك البلاد بصفته رئيساً للدولة وأميرا للمؤمنين.

وهل هناك فرق أو تمايز بين فصل الدين عن الدولة من جهة، وبين فصل الدين عن السياسة من جهة ثانية ؟

إن التوفيق بين ما قد يعتبر نتيجة تطور العصر (فصل الدين عن السياسة) لا سيما في ظروف مضطربة تمر بها البلاد الإسلامية، وبين أحكام الإسلام وتعلق المجتمع بعقيدته ومقدساته التاريخية، لأَمرٌ من شأنه أن يستوجب مراجعة منهجية تدبير الشؤون الإسلامية وتأطير الحقل الديني وتنظيمه دينيا وثقافيا. ذلك ان القول بعدم تداخل مجال الدين ومجال السياسة إلا في اختصاصات ملك المغرب بصفته رئيسا للدولة وأمير للمؤمنين، تترتب عنه في رأيي ضرورة فصل الدين عن السلطة التنفيدية – الحكومة – والسلطة التشريعية – البرلمان – باعتبارهما مؤسستين سياسيتين ؛ الشيء الذي يتطلب بالتبعية إلغاء السلطة الحكومية المكلفة بالشؤون الإسلامية كوزارة تنتمي إلى جهاز تنفيدي ذى طابع سياسي محض، واستبدال تلك السلطة بهيئة أو مؤسسة دستورية تابعة مباشرة لإمارة المؤمنين، تناط بها مأمورية تدبير الشأن الديني تحت إمرة ملك المغرب ورعايته الأمينة.

ومهما يكن من أمر هذه التساؤلات، فالمواقف في البلاد العربية والإسلامية تجاه العلمانية تتأرجح بين ثلاث : أولها الرفض التّام بحجّة أنّ العلمانية كفر وإلحاد. ثانيها القبول شريطة أن تنحصر العلمانية في المجال السياسي ولا

تتعدّاه إلى مستوى العقيدة والقيم والأحكام. وثالثها عدمُ الاكتراث بالعلمانية بدعوى أنّها غريبة عن الفكر الإسلامي والثقافة العربية، ولا تعني، تبعا لذلك، المجتمع المسلم.

غير أنّ الواقع يخالف تلك المزاعم. فالعلمانية أحببنا أم كرهنا، تسري في البلاد العربية والإسلامية في أكثر من حيّز من أحياز الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية. ولا أدلّ على ذلك من علمنة النظام السياسي بإقراره مفاهيم حديثة كمفهوم الدّولة والدستور وفصل السُّلط، وتولي المحاكم المدنية زمام النظام القضائي، واستبدال قضاة الشرع بالمحامين والقضاة المدنيين، واللجوء إلى الاقترا ع العام ومشاركة الشعب عبر نوابه، بدلاً من اللجوء إلى أهل الحلّ والعقد، وسمو القانون الدولي، وهو لا يستند إلى مرجعية دينية، على قانون البلاد، ناهيك عن علمنة المعاملات التجارية والبنكية، وانخراط الدولة في نظام العولمة التي لا تروم القيم الإسلامية. فالحيز الديني في الأنظمة السياسية العربية ضيق جدّا إن لم يكن منعدماً بالمرّة.

كل هذه الاستشكالات والتساؤلات والمواقف المتباينة تجعل من مفهوم العلمانية مفهوماً ملتبساً يتطلّب التوضيح والمعالجة الرزينة قبل أن يصبح قضية سياسية مطروحة للقبول أو الرفض أو التعديل.

III. الحداثـــة

ماذا يقصد اليوم بمصطلح الحداثة التي تتردد على ألسنة المثقفين والسياسيين وفي خطاباتهم ؟ هل تقصد فترة زمنية تشمل حاضرنا العابر ؟ وإذا كان الأمر كذلك فمتى تبتدئ تلك الفترة ومتى تنتهي إذا صحّ أنّ لها بداية ونهاية ؟ هل تحيل الحداثة إلى مضمون معيّن من شأنه أن يميّزها عن غيرها من مراحل التاريخ ؟ هل هي من هذا المنظور نقيض ما نسمّيه بالأصالة، ممّا قد يفيد أنّها تجاوزٌ لتراث الماضي أو قطيعة معه ؟

من الدراسات المختلفة نستنتج أنّ الحداثة تحيل في آن واحد إلى فترة زمنية ومدلول معين، وأنّ هذا الأخير يحدّد بداية الفترة. ومن ثَمّ نرى أنّ للحداثة بدايات ومضامين تختلف باختلاف وجهات النظر إلى الواقع وباختلاف العوامل السياسية والاقتصادية والعلمية التي تؤثّر في تطوّر التّاريخ. فهناك من يرى أنّ الحداثة بدأت مع گليليو Galilée، ونْيوتُنْ Newton، لأنّ منهجهما العلمي شكّل قطيعة مع المنهج الأرسطوطاليسي وهيّأ أسباب العلم الحديث. وهناك من يعيدها إلى زمن أقرب. بحيث يمكن أن تكون الانطلاقة مع نظرية النسبية ونظرية «گوديل» Godel في المنطق الصوري اللتين أحدثتا تحوّلاً جذرياً في الفكر العلمي المعاصر، أو مع غزو الفضاء والثورة المعلوماتية، أو مع انتصار الفكر الليبرالي على الفكر الاشتراكي، أو مع تحرر العالم الثّالث، أو – ولماذا لا – مع أحداث11 شتنبر 2001 وهلمّ جرا. ولماذا لا نقول إنّ الحداثة بدأت مع الدعوة المحمدية نظراً للثورة الدينية والفكرية والاجتماعية التي أحدثت في العالم ولازالت ولو بصورة مشوهة.

أمّا نهاية الحداثة، إذا صحّ هذا التعبير، فستأتي ولاشك عندما يستنفد مضمونُها أغراضَه فيستبدل بغيره.

ثمّ إن للحداثة من حيث المدلول والحيّز الزمني بعداً جغرافيا يختلف من قطر إلى قطر ومن قارّة إلى أخرى. إنّها تتجلّى في الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية والعولمة واقتصاد السوق عند الغرب وفي العالم الثالث المتخلّف فحداثته قد تعود إلى بداية حداثة الغرب. أو قبلها. وفي العالم العربي، أو بالتحديد عند مثقفيه فإنّها تعني ما تعنيه عند الغرب ولو من باب التمني، بالإضافة إلى نقد المقدس كشرط أولي.

هكذا تتبدّى لنا الحداثة تارة كحلقة بلا حدود أو بحدود متلاشية غير مستقرة، وتارة أخرى كمضمون متقلّب لا يثبت على حال ولا يعد بشيء، بل يحمل في طيّاته أسباب تجاوزه واضمحلاله.

ومن ثمّ، وعلى عكس النهج العلمي الذي يستهدف اكتشاف الثابت وراء المتغير من أسباب وقوانين، فإن الخطاب الحداثي يبدو كإنشاء أدبي لا ينفذ إلى العلل والثوابت التي تتضافر على اقتضاء الحاضر وتهييء المستقبل، بقدر ما يتناول الظواهر الاجتماعية المتغيّرة والمبادئ غير المستقرة الملتبسة المعاني والدلالات والتي لا يمكن الانتصار لها بمجرّد الهتاف بها، من ذلك مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية والعلمانية واقتصاد السوق وغيرها من صفات الحداثة، وهي كما نعلم موصوفة بعدم الاستقرار ومهدّدة بالاختراق والتجاوز. وحتى العقلانية، أو اعتماد العقل، التي تعتبر إحدى سمات الحداثة الأساسية، لا تعدو أن تكون إلا ذيلا أو أسلوب تنظيم منطقي لما هو أعمق في ذات الإنسان : الإرادة، والحدس والخيال، والاعتقاد الراسخ بأن لكل شيء سببا، والنزوع الفطري إلى سبر غور المجهول، والسمو بالمدارك الفكرية والروحية إلى ما يتعدّى الواقع المحسوس. هذه الملكات والصفات المبثوثة في طبيعة الإنسان هي التي تحرّك التاريخ بالدرجة الأولى وتصنع الحاضر والمستقبل.

ألا يجدر، والحالة هذه، الحديثُ لا عن الحداثة التي تتبدّى كمفهوم جامد، بل عن التحديث. والتحديث لا يعني السبح في المفاهيم غير الهادفة ولا التقليد الأعمى لقيم الغير وطقوسه، ولا التوفيق الملفق بين تراث الماضي ومقتضيات العصر. التحديث في نظري يعني الإبداع والابتكار وتنمية قدرات الإنسان واستثمارها، وتوظيف الزمان لاستكشاف المستجدّات وتجاوز الإكراهات واستشراف المستقبل. هذه الحيوية المتجدّرة في الإنسان، بما تحمل من آمال وتفاؤل في الآتي ومن أسباب التقدّم والرقي، والاستمرارية والتواصل الحضاري عبر الزمان، لكفيلة بأن تشكل بحق روح الحداثة، إذا نحن قلنا بهذا المصطلح رغم التباساته.

IV. مفهوم الخصوصية

وهناك مفهوم الهوية والخصوصية التي لا يتّسع الوقت للتّعمّق فيهما، وقد تناولها الزميل عبّاس الجراري في كتاب صدر قبل بضعة سنين. ما يهمني هنا هو التوظيف السلبي لمفهوم الخصوصية وانعكاسه على العرب المسلمين عندما نطّلع على الكتب التي تتناول قضايا العالم العربي، وعندما نشاهد ونسمع ما يذاع في الفضائيات عن تردي أوضاع العرب والمصائب التي تحل بهم من غير انقطاع، والضربات التي توجّه إليهم في قعر دارهم. عندما نتأمّل هذا وذاك، نشعر وكأن هناك قضية دينية وثقافية يعاني منها الإنسان العربي ؛ فكلما تناول الباحثون أسباب تأخر العرب والمسلمين عن ركب الحضارة، أو انصب اهتمامهم بالخصوص على المشاكل اليومية الماثلة للعيان كتفاقم الفقر والجهل والأمية في المجتمعات العربية وتعثر الإصلاحات السياسية والاجتماعية فيه إلا وانتهى بهم الأمر إلى الحديث عن الهوية والخصوصية الثقافية الإسلامية وتركز حولهما تحليلهم لأوضاع العرب.

ألم ير البعض كما رأى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلال الفاسي أن مشاكل المسلمين وإخفاقاتهم وتأخرهم تعود كلّها أو جلّها إلى توقف الاجتهاد وابتعادهم عن روح الإسلام ومُثُله وقيمه وعدم تطبيق تعاليمه بفكر منفتح متفتح على انتصارات العقل البشري.

ألم ير المفكرون المحدثون مثل عبد الله العروي وعزيز العظمة وعزمي بشارة وغيرهم أن مشاكلنا تعود بالدرجة الأولى إلى علاقتنا بالتراث وموقفنا منه، وأن طريق الخلاص تمر عبر القيام بقطيعة مع رواسب الماضي "واقتباس حضارة الغرب، كما قال طه حسين، خيرها وشرها... حلوها ومرها".

ألم ير آخرون ضرورة التشبت بذلك التراث والرجوع إليه لاقتباس الحلول المناسبة لعصرنا.

ألم ير غيرهم مثل محمد عابد الجابري أن طريق تجاوز عُقَدنا ونقصنا تقتضي إيجاد أسباب التوفيق بين مكتسبات الماضي ومقتضيات الحاضر.

غير أني أجد أن هذه التحاليل والآراء لا تقدم أجوبة مقنعة على السؤال الأساسي : هل تأخرنا مرتبط بهويتنا وخصوصيتنا العربية الإسلامية ؟ قبل الردّ على هذا السؤال لابدّ من لفت الانتباه إلى أمر ذي أهمية، ألا وهو التوظيف المغرض للهوية والخصوصية من قِبَل القوى العالمية التي كانت ولا تزال تتربص الدوائر بالعالم العربي بغية تهميشه وبسط السيطرة عليه نظرا لمواقعه الإستراتيجيته وثرواته النفطية.

ففى الماضي القريب وُظفت تلك المصطلحات لتأجيج الصراعات المفتعلة بين ما كان يسمى آنذاك بالتيار التقدّمي والتيار المحافظ. وُظفت كذلك لتصفية حسابات جيو-سياسية لا تعني العرب في شيء، من ذلك تعبئة طاقاتهم الاقتصادية والبشرية لمقاومة المعسكر الشيوعي. وُظفت الهوية والخصوصية توظيفا ماكراً ليكون ردّ فعل المعنيين بهما من أصحاب الغيرة والعزائم ردّا يبرّر مقولة صراع الحضارات التي ترمي في الحقيقة إلى تطويق العالم العربي والإسلامي قبل أن يمتد التطويق إلى الصين والهند وغيرهما من دول آسيا الصاعدة. واليوم توظف نفس المصطلحات والشعارات لإيهامنا بأن خصوصيتنا تحول دون تقدمنا واندماجنا في حضارة العصر، فتوحي لنا بما لا يقبل ولا يستساغ.

أعتقد أن ليس هناك علاقة سببية واضحة بين تأخر المسلمين وبين هويتهم وخصوصيتهم : ألم يحقق المسلمون الأوائل وفي إطار نفس المرجعيات وعلى الرغم من الفتن والصراعات السياسية التي مروا منها خلال تاريخهم الحافل، ألم يحققوا حضارة عظيمة كان لها فضل كبير على أوروبا في نهضتها وازدهار علومها، تلك العلوم التي كانت هي حقّا ولا تزال مهماز التقدّم والرقي والقوة.

إن هناك أسبابا موضوعية بعيدة كل البعد عن الدين والثقافة آلت إلى تراجع الحضارة العربية الإسلامية وهي معروفة وتعود إلى عوامل جغرافية ومناخية وجيو ـ سياسية وتجارية لا داعي للخوض فيها هنا.

وهناك أسباب أخرى قلّما نلتفت إليها ولا زال لها أثر بالغ على تأخر البلاد العربية، وتكمُن في تخلّي المسلمين منذ أواخر القرن الرابع الهجري إلى يومنا هذا وانصرافهم عن أسباب التقدم والرقي والمناعة، ألا وهي العلوم الطبيعية، الدقيقة والتجريبية.

وهل كان للغرب أن يشيد حضارته وينتصر لمبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية ويحرر الرجال والنساء والأطفال من استغلال الإقطاعية المفرطة لولا انتصاراته العلمية والتكنولوجية ؟ فالانشغال بالعلوم وتكوين الموارد البشرية هي السبب الأساسي في النهضة اليابانية منذ عهد الميجي Meiji، والثورة الصينية بعد نظام ماوتْسي تونْگ Mao Tsé-toung، وانبعاث بلدان آسيوية أخرى مثل كوريا الجنوبية التي كانت في الخمسينات من القرن المنصرم في مستوى البلدان العربية اقتصاديا بل أقل منها، فتجاوزتها اليوم.

فإذا كان لنا أن نقوم بمجهود تنظيري ودراسات هادفة فما علينا إلا أن ننكب على إيجاد سبل نهضة علمية وتعليمية وتكوين رصيد علمي وتكنولوجي رفيع المستوى وتأهيل البحث العلمي وتوظيفه في مواضيع تروم قضايا التنمية والاقتصاد.

فهل يعقل أن تظل الهوية، والخصوصية حجة على المسلمين اليوم بيد أنهم هم الحجة على ما أصابهم من وهن وضعف بتخلّيهم لا عن عقيدتهم بل عن أسباب التقدم والرقي ؟

المرأة ومكانتها
في الإسلام

الحسين وكّاك

أنطلق قبل كل شيء من قول الله عز وجل حين أقسم وقال في كتابه العزيز : ﴿واللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى، وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ والأَنْثَى إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ [سورة الليل، 1] لأن الأنسان حين يريد أن يتحدث عن موضوع تختلف الآراء في مدلولاته، ينبغي له أن يتدرج بالحديث عن موضوع مشابه له تتفق فيها ليكون الحكم في الأول المختلف فيه على نظام الحكم في الثاني المتفق عليه.

لهذا اخترت أن أستنير بهذه الآية الكريمة التي أقسم الله فيها بالليل إذا ستر بشبحه الوجود، مبرزا مميزات الليل التي هي السكن والهدوء والراحة والاستقرار، ومستلزمات النهار التي هي الحركة والكدح والعمل والانتشار، ليستفيد الكون نفسه من هذه الزوجية ويتنعم بهذه النوعية التي أكدها الله حين قال : ﴿هُو الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ والنَّهَارَ مُبْصراً﴾[1] ومستفسرا عن فائدتهما، وخطر انعدام أحدهما حين قال أيضا : ﴿قُلْ أَرَايْتُم إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ اللَّيْلَ سَرْمَداً إلى يَومِ القِيَّامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأتِيكُم بِضيّاءٍ ؟ أَفَلاَ تَسْمَعُون ؟ قُلْ

أَرَايتُم إنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ النَّهَارَ سَرْمداً إلَى يَوْمِ القِيَّامَةِ مَنْ إلَهٌ غَيْر اللَّهِ يَاتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُون فِيهِ، أَفَلاَ تُبْصِرُون ؟﴾[2].

ليتضح لي ولغيري بعد هذه الاستنارة أن الله أسبغ علينا نعمه، وأكرمنا برحماته، حين جعل الزمن مكونا من نوعين مزدوجين متكاملين، يقوم كل منهما بدور نستفيد منه، ونتمتع بمميزاته، وننمو بفوائدهما إلى حد لا يختلف فيه اثنان ولا يشك فيه أحد، وأنه حتى حينما يقودنا الغرور، ونحاول أن نتفلسف فنشبه الليل بالنهار، أو النهار بالليل، نكون قد خرجنا بالنوعين عن مهمتهما الأصلية المقدرة لكل منهما أزليا، ويكون النظام المبني عليهما مضطربا وفاقدا سره الفطري المعهود، وبعيدا عن معناه الكوني المنشود، يعود إلينا الفضل الرباني، ليقودنا إلى إدراك حكمته البالغة وقدرته الفائقة، في خلقه البديع لصنفي الإنسان الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى ويطلعنا على أن هذا التخالف الحاصل بينهما، لا يمكن أن يحصل بمحض الصدفة من طبيعة بلهاء لا شعور لها، إذ ما ينبعث من الأجزاء الأصلية المتساوية طبعا في المني، وتكوين الولد من عناصر متناسقة، تارة ذكراً، وتارة أنثى، دليل على أن واضع هذا النظام عالم بما يفعل، ومحكم لما يصنع، ومؤكد حكمته في وجود هذه الزوجية للجنس الإنساني، بأن هناك أشياء ترنو إلى كل نوع من جنسه، ليبرزها ويتحقق الغرض الإلاهي من هذه الزوجية التي أمر الله بها وقدرها لإسعاد الكون، لعلمه أن النوع الواحد من جنس الإنسان لا ينفع، وأنه لم ينقسم إلى نوعين اثنين إلا لأداء مهمتين اثنتين، وأنه لو كانت المهمة واحدة، لظل الجنس واحدا، وانقسامه إلى نوعين، دل على أن كل نوع له خصوصياته في ذاته، فكما أن للزمان نوعين : الليل والنهار، كذلك للإنسان نوعين : الرجل والمرأة، والمبين دورهما بقوله تعالى : ﴿إِنَّ سَعْيَكُم لَشَتَّى﴾، ليتحقق لهذا الإنسان الاستخلاف الموعود به وليومن بهذه النعمة المقدمة له في هذه الزوجية التي أبت العقول المنحرفة أن تدرك معناها وفائدتها والغرض منها لحد الآن.

وإذا ظهرت الحكمة الربانية في حكمة وجود الزوجية في جنس الإنسان، فما على كل واحد من الرجل والمرأة إلا أن يعتز بمهمته في الحياة، ويقدرها حق قدرها، ليسعد في حياته المطبوعة على التنوع والتجدد في كل الفصول والأحوال، فكما أن الليل لا يستطيع أن يقوم بدور النهار، ولا النهار يستطيع أن يقوم بدور الليل، فكذلك الرجل والمرأة، فكل منهما غير مهيإ فطريا للقيام بمهمة الآخر، وكذلك كل الأزواج المنبثة في الكون والتي يذكرها الله في سورة الذاريات[3] بقوله : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، والتي ينادي الناس في سورة النساء إلي التدبر في أمرهم حين يقول : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[4].

فعلة وجود الزوجية في الإنسان والحيوان والنبات إذن هو التكاثر للمحافظة على النوع، وليحفظ هذا النوع ويمتاز عن غيره، بين الله أن لكل نوع من الجنس مهمة يؤديها وأن يقف عندها، فإذا وقف عندها أمكن لكل نوع أن يؤدي مهمته بدون تعارض، بل بتنافس وتعاطف، والذي يفسد الأمر هو أن نوعا يريد أن يغير على مهمة نوع آخر ويتقمص مميزاته، الشيء الذي من شأنه أن يحدث الفساد والاضطراب في نظام الكون الذي خلقه الله أزليا ليكون خاضعا ومنضبطاً إلى يوم الدين.

وأمام هذا النظام الإلاهي في الكون، لا يسع كلا من الرجل والمرأة إلا أن ينصاعا لحكمة الله ويقبلا بإيمان صادق على القيام بدورهما في الحياة، بحيث لا ينبغي أن يتمنى الرجل أن يكون امرأة، أو تتمنى المرأة أن تكون رجلا، لأن الله ينبههما وينهاهما عن ذلك حين يقول : ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ، لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[5] ولأن الرسول ﷺ يقول : «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال[6] ولأن ذلك سيخرجهما عن النوعية المقصودة فيهما، وفي كل الأزواج المنبتة في الكون، وتصبح الحياة جحيما لا يطاق.

وقد أراد أن يسود بينهما الرضا، وينشطا في مسيراتهما، فسوى بينهما في حرية الاعتقاد، ومكن كلا منهما من أن يعتقد العقيدة التي يقتنع بها حتى يقبل باختياره على منهج ما اعتقد، إذ المشترك الأساسي بينهما هو حرية المعتقد، وحرية تعقل الأشياء، وحرية الحكم عليها، ومن نال نصيبه من هذه الحرية، يدرك أن الأمر لله وحده، ومن أمعن النظر وتدبر قول الله تعالى : ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، وَقِيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾[7]، ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ، إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ القَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، يومن بأن الله هو الفاعل المختار، ومن استرعى انتباهه ما ذكر في القصة الواردة في القرآن الكريم عن «بلقيس» كما في سورة النمل حين قالت : ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَ وَاتُونِي مُسْلِمِينَ﴾.

وفي قولها : «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونَ» وحين قال رجال جيشها : «قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ».

يجد هناك ما يؤكد أن للمرأة أن تفكر التفكير السليم، وأن تشير وتستشير، وأن تختبر طبائع الرجال، حتى تكون على بينة من أمرها، كما فعلت «بلقيس» مع سليمان حين بعثت إليه بهدية لتعلم حاله، وتعرف هل هو طالب دنيا، أن له مهمة أخرى، وحين عرفت رأيه حين قال : «أَتَمُدّونَنِي بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ، بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ»[8] قال لهم «بلقيس» نذهب إليه، لأنه إنسان لا يريد المال، وله منهج دعوة.

والله يصطفي بعض النساء مثل ما يصطفي بعض الرجال، فقد اصطفى مريم، واصطفى أم موسى، وكلفها بأشياء فعلتها، ولهذا فالمرأة من حيث كونها جنسا محل الاعتقاد الحر، ومحلا لاستعمال عقلها في الأمور التي يعجز عنها الرجال، ومحلا لاصطفاء الله، فهي حرة في حياتها، حرة في رأيها فيمن تختار،

حرة في ملكيتها للأشياء، لكن مهمة الحياة موضوع آخر فهي السكن والمأوى، لأنها خلقت للمودة والرحمة كما قال الله تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِه أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَينَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[9] ولأن الله قدر لنا منها البنين والحفدة بإذنه حين يقول : ﴿واللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِن أَنْفُسِكُمُ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾[10].

وإلى هذه المعاني نفسها أشار (الكسيس كاريل) حين قال : «إن ما بين الرجل والمرأة من فروق ليست ناشئة عن اختلاف الأعضاء الجنسية، وعن وجود الرحم والحمل أو عن اختلاف طريقة التربية، وإنما تنشأ عن سبب جد عميق، وهو تأثر العضوية بكاملها بالمواد الكيماوية ومفرزات الغدد التناسلية، وان جهل هذه الوقائع الأساسية هو الذي جعل رواد الحركة النسائية يأخذون بالرأي القائل بأن كلا الجنسين الذكور والإناث يمكن أن يتلقوا ثقافة واحدة، وأن يمارسوا أعمالا متماثلة، والحقيقة أن المرأة مختلفة اختلافا عميقا عن الرجل، فكل حجيرة في جسمها تحمل طابع جنسها، وكذلك الحال بالنسبة إلى أجهزتها العضوية ولاسيما الجهاز العصبي، وأن القوانين العضوية (الفيزيولوجية) كقوانين العالم الفلكي، لا سبيل إلى خرقها، ومن المستحيل أن تستبدل بها الرغبات الإنسانية، ونحن مضطرون لقبولها كما هي، فالنساء يجب أن ينمين استعداداتهن في اتجاه طبيعتهن الخاصة، دون أن يحاولن تقليد الذكور، فدورهن في تقدم المدنية أعلى من دور الرجال فلا ينبغي أن يتخلين عنه»[11].

إذن، فالمهمة الأساسية للمرأة هي أن يسكن إليها الرجل المتعب، ولو قدرت هذه المهمة، لوجدتها تستوعب كل وقتها لياتي ويجد البيت هادئا ومستقرا وحافلا بالحيوية، ومشجعا على التكاثر الذي أراده الله في الحياة.

وقد أراد الله أن يجعل وعاء التكاثر في أرقى خلقه الذي هو المرأة وجعل مهمتها في التعامل مع الجنس الراقي الذي هو الإنسان كزوج وكجنين في بطنها،

وكوليد تحمله، وتعطـي له المثل والتربية، في حين أن الرجل أراده أن يتعامل مع أجناس الحياة من أرض وغيرها من الأشياء الأخرى التي هي في خدمة الإنسان.

لقد أراد الله أن تكون طفولة الحيوانات كلها قصيرة، وأن تكون طفولة الإنسان أطولها حتى يكون لعمل المرأة أهميته في تعاملها الأساسي مع الإنسان، وطفولة الإنسان تتناسب مع مهمته، ومهمته عالية، فهو أرفع الأجناس على وجه الأرض.

والمرأة هي المدرسة الأولى للطفل، هي التي تعلمه وتربيه وتحنو عليه وترعاه، ليصبح يوما ما قائما بواجباته ومهماته في الحياة، ولن يستطيع أحد أن ينوب عن الأم في رعاية طفلها، لأن قلب الأم وحيد وفريد، وتحت رعاية هذا القلب ينمو وينضج ويترعرع، أما الطفل الذي تربيه الخادمات حين تغيب الأمهات عن البيت فأنتم تعرفون أحواله، الطفل الذي رضع أمه يكون صحيحا وعاقلا مهذبا، والذي رضع غيرها يكون ضعيفا مضطربا وفظا غليظ القلب وغير صالح.

رحم الله الذين كابدوا وتحملوا مشاق الحياج بصبر ورضا، حتى أتحفوا الوطن بإنجابهم المريح، أما الذين فكروا في زيادة الدخل لمستوى حياة أحسن في نظرهم قد أتعبهم تقديرهم، وجعلهم اليوم يحصدون ما زرعوا، ولله عاقبة الأمور.

والإسلام لا يمنع عمل المرأة، بل يشجعه، وقد قالت أسماء بنت أبي بكر : كنت أخدم الزبير خدمة اللبيت كله، وكنت أسوس فرسه وأعلفه وأحتش له وكنت أخرز الدلو واسقي الماء وأحمل النوى على رأسي من أرض له على ثلثي فرسخ[12]، ولكنه دين واقعي، يدرك أن الذي خلق الإنسان يعرف أن هناك ظروفا قد تضطر المرأة للعمل، والإسلام يقرر ذلك ويعرضه في حدود الضرورة وفي إطارها الذي بينه الله لنا في قصة سيدنا موسى عليه السلام عندما ورد ماء مدين ووجد عليه أمة من الناس يسقون، ووجد من دونهم امرأتين تذودان وتمنعان ما

يرعيان من الماء، الأمر الذي جعل سيدنا موسى يسألهما بقوله : ما خطبكما ؟ فكانت إجابتها قولهما : لا نسقي حتى يصدر الرعاء، لأنهما أدركتا أنهما نوع لا يصح أن يحتك بالنوع الآخر ـ وهو الرجال ـ فانتظرتا أن تخلو البئر، ثم عللتا سبب الخروج بقولهما : «وأبونا شيخ كبير».

وفي هذه الآية وضوح الضرورة التي ألجأت المرأة للعمل، والتزام المرأة بنوعيتها التي تمنعها من ازدحام الرجال كا وضحت الآية التي بعدها واجب المجتمع نحو هذه المرأة المضطرة للعمل حينما قالت : فسقى لهما، أي أعانهما على أداء مهمتهما حتى تسرعان بالرجوع إلى البيت، غير مضطرتين إلى الخروج عن نوعيتهما التي لا يناسبها الازدحام مع الرجال في ميادين الأعمال.

وإذا كانت الضرورة تمكنها من لخروج للعمل، فهي مطالبة بأن تكون على هيئة غير مثيرة وأن تلتزم بالحدود التي تدل على جديتها، لأن التشريعات التي تنظر إليها لا تتعرض لعملية الإدراك ولا لعملية الوجدان، وإنما تتعرض لعملية النزوع.

ومعني هذا أن علماء النفس، قسموا مظاهر الشعور إلى ثلاثة أقسام حينما قالوا : أن الإنسان عند ما يري وردة جميلة في بستان، تتكون لديه إذ ذاك عملية إدراك فإذا أعجبته وأحبها، تتكون عنده عملية وجدان، وإذا وجد في نفسه أثرا لذلك الوجدان فيذهب ليقطفها تتكون لديه عملية النزوع، والتشريع إنما يتعرض لحالات النزوع، ولا يتعرض لحالات الإدراك والوجدان إلا في مسألة واحدة، وهي ما يتعلق برؤية الرجل للمرأة، لأنه ليس من الممكن أن تفصل هنا عملية الوجدان عن عملية النزوع.

وما هي عملية النزوع ؟ إنسان رأى امرأة جميلة، فهو إذ ذاك في عملية الادراك، وبعدما أدرك استقر في نفسه إعجاب، وهذا الإعجاب هو موتور داخلي،

أحدث في نفسه عملية نزوعية قوية، بحيث لا يمكن أن تفصل هنا العملية الوجدانية عن العملية النزوعية كما نفصلها في حالة الوردة، فلهذا يمنع الإسلام عملية الإدراك من الأساس، لأن الله سبحانه وتعالى المشرع الرحيم، والعارف بالنفوس وطبيعتها، يقرر ذلك حتى لا يعيش الرائي في قلق وتعب عندما حرم النزوع، لأن الفصل بينهما صعب، لذلك قال الله عز وجل : ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ﴾، حتى لا تظهر زينتهن لغير رجالهن، في هذا التشريع رحمة لهن وتأمين لحياتهن الزوجية، بحيث لا يقلقن أحدا ولا يفسدن الحياة على أخريات ولا يقلقهن أحد، ولا يتعرضن للفساد من أخريات، والإسلام يكرم المرأة ويجعلها في مكانها وفي بيتها محترمة ومكرمة، يريد أن تكون زوجا تمثل السكن، وأما تمثل الحضانة لأشرف جنس في الوجود وهو الإنسان.

وليتحقق هذا التكريم ويعطي ثماره، كلف المرأة بأن تلتزم الوقار والحشمة وأن تعرض عن أمور التبرج والتبذل، كما تفعل النساء المومنات ا لمطبقات لأوامر الله عز وجل بمجرد سماعهن لها حين يقول : «وَلاَ يبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾، وحين يقول : ﴿وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ ولأوامر رسول الله ﷺ حين يرشد أسماء بنت أبي بكر التي دخلت عليه بثياب رقاق وقال لها : «يا أسماء : إن المرأة إذا بلغت المحيض لا يصح أن يرى منها إلا هذا» وهذا وأشار ﷺ إلى وجهه وكفيه.

تحدثت السيدة عائشة رضي الله عنها ووصفته بقولها : كانت النساء المومنات يشهدن مع النبي ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفن من الغلس.

وهكذا الإسلام يريد من المرأة أن تعرف نفسها ومهمتها، وأنها أرقى من غيرها لتقبل على الالتزام بما يحفظ كرامتها ويقيها من شر غيرها لتعيش عيشة الراحة والاطمئنان.

وقد أعطى لها ألا تظهر سوى الوجه والكفين من أعلى والقدمين من أسفل وعليهن أن لا يبدين زينتهن وأن لا يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وأن يتحاشين ظهورهن في ثوب الزينة، وأن يبتعدن عن الثوب الصفيق الذي يقول فيه الرسول ﷺ : «صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر، يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها». ويجب على المرأة أن لا يكون ثوبها معطرا مبخرا، لأن الرسول ﷺ يقول : «إذا استعطرت المرأة، فمرت على القوم ليجدوا من ريحها فهي زانية».

والإسلام وضع منهجه في التربية لتحقيق غاية، لأنه نظام كامل للحياة، ولأن المسلمين أمة ذات رسالة، يقول الله عزَّ وجل : ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُومِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

فالعقائد والقيم والعبادات بأنواعها ما هي إلا وسيلة للتربية الزكية والمؤصلة إلي الخير والنجاح في الحياة، والله تعالى يقول : ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى المُومِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِم آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُم الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، ويريد منهم أن يكونوا مجتمعا فاضلا يهتم بالأخوة، والتراحم والتعاون والقيام بالواجبات المشتركة لحماية الخلق الكريم، ونشر الفضل بين الناس أجمعين.

ولهذا كانت هناك قصة حجاب المرأة المسلمة في بدايتها الأولى في صدر الإسلام، لأن المرأة في عصر الجاهلية لم تكن لتلتزم بالحجاب لأن قضيته قضية عرفية مرة تضع على رأسها غطاء، ومرة لا تضع، وقد تتزين بغطاء الرأس كالخمار والنقاب والبرقع، وقد لا تتزين، بحيث لم يكن هذا الموضوع ذا أثر على الصعيد الاجتماعي[13].

ولما ظهر الإسلام ظل الوضع على حاله بالنسبة للمرأة، إلا أن الذي لا شك فيه هو أن حجاب المرأة قد رافقه الاحتشام مع ظهور الدين الجديد، ويؤكد هذا الحديث الذي رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال : استأذن عمر على رسول الله ﷺ وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن، فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب فأذن له رسول الله ﷺ وهو يضحك، فقال عمر أضحك الله سنك يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ : عجبت من هؤلاء اللائي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب، قال عمر فأنت يا رسول الله ﷺ أحق أن يهبن، ثم قال عمر : أي عدوات أنفسهن أتهبنني ولا تهبن رسول الله ﷺ ؟ قلن نعم أنت تعاملنا بالغلظة والفظاظة ورسول الله بالعكس، فقال رسول الله ﷺ : والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجّاً إلا سلك فجا غير فجك[13].

وفي حديث آخر حول حجاب المرأة عن صالح بن كيسان قال : قال ابن شهاب أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة قالت : كان عمر يقول للرسول ﷺ(احجب نساءك) قلت فلم يفعل، أي لم يأمر النبي ﷺ بالحجاب، قالت وكان أزواج رسول الله ﷺ يخرجن ليلاً إلى ليل قبل المناصع[14]، فخرجت سودة، وكانت امرأة طويلة، فرآها عمر وهو في المسجد، فقال عرفتك يا سودة، حرصا على أن ينزل الحجاب، فأنزل الله الحجاب[15]. وسودة هذه هي سودة بنت زمعة زوجة رسول الله ﷺ.

وفي حديث ثالث عن عائشة رضي الله عنها قالت : خرجت سودة رضي الله عنها بعدما ضرب علينا الحجاب لتقضي حاجتها، وكانت امرأة جسيمة، تفرع النساء جسما لا تخفى على من يعرفها، فرآها عمر بن الخطاب، فقال يا سودة والله ما تخفين علينا، فانظري كيف تخرجين، قالت : فانكفأتُ راجعة، ورسول الله في بيتي وإنه ليتعشى وفي يده عرق، فدخلت فقلت يا رسول الله، إني خرجت،

فقال عمر كذا وكذا، قالت فأوحى الله إليه ثم رفع عنه وإذا العرق في يده ما وضعه، فقال : «إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن»[16].

وبعد هذه المراحل نزلت آيات الحجاب منها قوله تعالى :

1) ﴿قُلْ لِلْمُومنِينَ يَغُضّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ خَبيرُ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.

2) ﴿وَقُلْ لِلْمُومنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ، وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾[17]، وهما الخاصتان بعموم النساء والرجال، وتهتمان بغض البصر وحفظ الفروج وضرب الخمر على الجيوب. والقاضي عياض ينقل عن الشوكاني أن المرأة لا يلزمها ستر وجهها وهي تسير في الطريق، وعلى الرجال غض البصر.

وبعد هذه المراحل اتضح لنا أن حكاية حجاب المرأة بدأت منذ العصور الإنسانية الأولى ومع مرور الزمن، وقد اطلعنا على بداية نزوله، والأشكال والألوان والمعاني التي مر فيها، والأوساط النابعة منها، والأسلوب المتبع في شأنه بين يدي الرسول ﷺ وما عانته نساؤه بعد نزوله، مما يؤكد ما ذهب إليه الشيخ الغزالي من أن الحجاب عادة وليس عبادة، وقد أيد هذا بما ذكره في كتابه : «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، ص 39-40 من أن أمرأة جاءت إلى النبي ﷺ يقال لها : «أم خلاد وهي منتقبة، تسأل عن ابنها الذي قتل في احدى الغزوات، فقال لها بعض أصحاب النبي مستغربين : جئت تسألين عن ابنك وأنت منتقبة ؟ فقال المرأة الصالحة : «إن أرزأ بابني فلم أرزأ في حيائي»[18] واستغراب الصحابة رضوان الله عليهم من انتقاب هذه المرأة دليل على أن النقاب لم يكن عبادة بناء على الحديث السابق والذي نظم الإمام ابن عاشر مدلوله بقوله : وما عدا وجه وكف الحرة، يجب ستره كما في العورة.

وقد اعتادت النساء أن يتزين حتى بالنقب والخمر، فيصبح الحجاب بدوره لافتا للأنظار على مذهب الشاعر الذي يقول :

قل للمليحة في الخمار الأسود   ماذا صنعت بالناسك المتعبد ؟
قـد كـان شـمـر للصـلاة رداءه   حـتى وقـفت له ببـاب المـسـجـد

مكانتها في الإسلام

على كل حال فللمرأة مكانة مهمة في الإسلام، لأنها أهم مخلوق في حياة الرجل، فهي السكن والمودة والرحمة، ومحل اللذة وطريق الشهوة، وهي الأم الحنون الرؤوف التي يعجز الجميع عن القيام بدورها في الحياة، لأن رحمها مستودع الأبناء، وصدرها منبع الغذاء، وحضنها كنز الحنان، فلا رعاية لنشء بدونها، ولا تربية لأجيال إلا بها، لذلك رفع من شأنها منذ البداية، ولم يعتبرها المسؤولة عن خطيئة البشرية الأولى، شأن اليهودية والمسيحية، وإنما أخذ بمدلول الآية الكريمة التي تقول : ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً، وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا، إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الجَنَّةِ فَتَشْقَى، إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى، وَإِنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى، فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾[20] وهو يرى أن خلاصة القول في الخطيئة البشرية الأولى هو ما ذكره القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[21].

وفي هذا المعنى يقول أستاذنا المرحوم السيد علال الفاسي ما يلي :

أما الإسلام فقد جاء مقوما لما اعوج من الدين وما طغى من جاهلية، فأعلن قبل كل شيء أن الغواية وقعت لآدم وحواء على السواء، أغواهما الشيطان، وأن الله تعالى تاب عليهما بعدما غويا وهدى، وأن الميراث الوحيد الذي يعترف به

القرآن هو عداوة آدم وذريته للشيطان وعداوة الشيطان لهما. والحياة البشرية على وجه الأرض صراع بين الخير الذي تمثله الإنسانية، والشر الذي يمثله الشيطان.

ولهذا فما على البشرية إلا أن تومن بأن الشيطان وحده الموسوس لأبيها آدم هو الذي بدأ القتال ضدها منذ البداية، وأن الذين أسرفوا ضد المرأة في اليهودية والمسيحية، إنما جرفتهم ثقافتهم الدينية، وألهتهم عن الحقيقة الكبرى التي صرح بها الرسول ﷺ حين قال: «النساء شقائق الرجال»، وأن القرآن الكريم حينما وضح الأصل الذي تفرع منه الإنسان جعل المرأة شريكة فيه للرجل، وأن لا تفاضل بينهما من جانب الإنسانية، وأن التفاضل إنما يكون بما يكتسبه كل منهما من الخلال التي ترقى به إلى المستوى الذي ذكره الله حين قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[22].

وقد كان من فروع الاشتراك في تلك العنصرية الإنسانية أن سمى الرجل والدا والمرأة والدة، ونادت التعاليم القرآنية برفعها فوق الرؤوس وأكدت على الإحسان إليهما والبرور بهما ومعاملتهما المعاملة التي يرتضيها الله الذي يقول: ﴿واعْبُدُوا اللَّه، وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[23]، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ، وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[24].

ولا يقف القرآن في هذا المقام عند حد التسوية بين الوالدين في واجب الإحسان والاجلال بل يخطو خطوة للوالد، ويتجلي ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ووَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهَنٍ، وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[25] وفي قول الرسول ﷺ جوابا عن سؤال رجل: من أحق الناس بحسن صحبتي يا رسول الله؟ قال: أمك! قال ثم من؟ قال: أمك! قال ثم من؟ قال: أمك! قال: ثم من؟ قال: أبوك[26].

وقد أمر الإسلام بالإحسان إلى الوالدين حتى لو كانا كافرين، والإحسان إليهما يقتضي دوام الصلة والخدمة والعطاء والكلمة الطيبة، والدعاء بالهداية لهما إن كانا ضالين وبالرحمة والمغفرة فيما وراء ذلك حسبما ذكر في القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿وإن جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا، وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾[25]، وقد اعتبر الإسلام السعي عليهما وإكرامهما بمثابة الجهاد في سبيل الله. ويؤكد هذا ما روي عن عبد الله بن عمر أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ يسأله فيم يجاهد ؟ فقال له النبي ﷺ أحيّ والداك ؟ قال نعم، قال : ففيهما فجاهد[27].

وفي هذا المعنى ذكرت أسماء بنت أبي بكر وقالت : قدِمتْ عليَّ أمي وهي مشركة في عهد قريش، إذ عاهدوا رسول الله ﷺ، فاستفتت رسول الله ﷺ : يا رسول الله إن أمي قدمت علي وهي راغبة أفأصلها ؟ قال : نعم، صليها[27].

وكان من تعاليم الرسول ﷺ أن يحبب الجنة إلى الناس، وأن يلفت نظرهم إلى أنها موجودة تحت أقدام الأمهات.

والإسلام يرحب بالأنثى منذ مولدها، ويعتبرها هبة من الله تماثل هبة الذكر وكل هبات الله متمثلة في إنجاب الإناث، أو إنجاب الذكور أو عدم الإنجاب بالمرة، لا تستحق إلا شكر الله الخلاق العليم الذي يقول في كتابه العزيز : ﴿لِلَّه مُلْكُ السَّمَوَات والأَرْض يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ، يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[28].

والذين يشكرون الله الشكر الصادق، يزيدهم من فضله، ويسبغ عليهم نعمه ويغدق عليهم الطيبات، ويمتعهم بالزوجات والأبناء والحفدة، جزاءً لهم على إقبالهم على الإنجاب الذي يباركه الله في كتابه حين قال : ﴿واللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً، وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالبَاطِلِ يُومِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[29].

وإذا كان القرآن الكريم يرحب بالأنثى منذ مولدها، فإنه يسفه أعداءها الذين يقلقهم إنجابها إلى حد أن بلغ بهم السفه أوجه، حتى أصبح الأب يئد ابنته فيدسها في التراب حية بدون شفقة ولا رحمة، أولئك الجهلاء الذين عبر الله عن سوء فعلتهم بقوله : ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ القَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ إِلاَّ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[30].

وفي هذا المعنى روي عن عمر بن الخطاب أنه قال : لقد عملت في جاهليتي عملين اثنين أحدهما يبكيني في الإسلام والآخر يضحكني، فالذي يبكيني هو أنني في يوم من الأيام أخذت ابنتي ووضعتها في قبرها موؤودة، وفي الوقت الذي كنت أحفر قبرها ليسعها، تنفض بيدها الغبار عن لحيتي اعتناء بوالدها الذي عزم على قتلها، أما الذي يضحكن فهو أنني اتخذت لي إلاها صنعته من الحلوى، وفي بعض الأيام أضر بي الجوع فأكلته.

وليست جريمة الوأد مقتصرة على البنت وحدها في البيئة العربية الصحراوية والفقيرة بل شملت الذكر أيضا في إطار قتلهم العام لذريتهم المنهي عنه في قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[31].

وأمام هذه الجاهلية الجهلاء والهمجية النكراء، علم رسول الله ﷺ للناس أن تربية البنات تربية حسنة وتعليمهن التعليم الصالح من الأعمال التي ليس لها جزاء في الآخرة إلا الجنة والنجاة من النار.

وكانت النساء يحتشدن لسماع النبي ﷺ والصلاة الجامعة معه من أجل التعلم والتربية، حتى خصص لهن ـ من الازدحام – بابا يسمى حتى الآن في مسجده بالمدينة باب النساء.

والمرأة بعد التربية الصالحة، تكون أهلا للمسؤولية، وهي لا تقل فيها عن مسؤولية أخيها الرجل، وهي ذات مسؤولية كاملة عن نفسها وعن عبادتها وعن

بيتها وعن جماعتها، وتقديرا من الله لعملهما ومسؤوليتهما، يشيد بهما ويجزيهما الجزاء الأوفي كما ورد في كتابه الكريم حين قال : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُومِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[32] كما يكرمهما الله ويحتفظ لهما بعملهما ليكون معدودا في حسناتهما حين قال : ﴿فَاسْتَجَابَ لهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾[33].

وقد سما القرآن بالمرأة حتى جعلها بعضا من الرجل، كما حد من طغيان الرجل وجعله بعضا من المرأة، وأدمجهما في لفظين اثنين : الإنسان والزوج المعبر عنهما لفظا في اللغة العربية، لتكون مساواتهما متحدة لفظا ومعنى، وليتعرفا على أحوالهما الشخصية، ويؤديا واجباتهما الاجتماعية في إطاريهما العامين والشاملين كما وردا في الآيات التالية :

أ) ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ﴾[34]،

ب) ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾[35]،

ج) ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ القُرْآنَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾[36]،

د) ﴿وَوَصَّيْنَا الانْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً﴾[37]،

هـ) ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[38]،

و) ﴿وكلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء، 13].

وتتطور مسؤولية المرأة الخاصة في الإسلام إلى مسؤولية عامة فيما يتعلق بقيامها بواجب الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف، والإرشاد إلى الفضائل والتحذير من الرذائل، كما يقرنها مع أخيها الرجل في مسؤولية الانحراف عن

واجب الإيمان والإخلاص لله والمسلمين، وذلك كله واضح في قوله تعالى : ﴿والمُومنُونَ والمُومنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ، وَيُقِيمُونَ الصَّلَوَاةَ وَيُوتُونَ الزَّكَوَاةَ، وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَه، أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[39].

وفي قوله تعالى : ﴿المُنَافِقُونَ والمُنَافِقَاتِ بَعْضُهُمُ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المَعْرُوفِ، وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُم نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمُ، إِنَّ المُنَافِقِينَ هُمُ الفَاسِقُونَ، وَعَدَ اللَّهُ المُنَافِقِينَ وَالمُنَافِقَاتِ وَالكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا، هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾[40].

ومن هذا يبدو أن الإسلام سوى بصريح هذه الآيات بين الرجل والمرأة في أكبر مسؤولية في نظره، وهي مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس لها أن تكف عنها، اعتمادا على ظن أو وهم أنها خاصة بالرجال دون النساء، بل عليها أن تواكبه في هذه المهمة، فلها دائرتها، وله دائرته، والحياة لا تستقيم إلا بتكاثف النوعين، فإن تخاذلا، أو تخاذل أحدهما انحرفت عن سبيلها المستقيم[41].

وإذا كان الاسلام قد سوى بين الرجل والمرأة في المسؤوليات العامة فمن باب أولى وأحرى أن يحررها في شؤونها الخاصة، ويرفعها إلى منزلة الإنسان الحر، ويمنع زواجها بدون إرادتها، ويلغي من عقده كل الأوصاف التي تجعل منه عقد معاوضة.

ولهذا اشترطت الشريعة الإسلامية موافقة المرأة على زواجها وأصبحت بذلك طرفا في العقد بدلا من وليها، فقد روى الإمام البخاري عن امرأة تدعى خنساء بنت خدام الأنصارية، زوجها أبوها من رجل بدون رضاها، فأتت رسول اللهﷺ وشكت إليه أمرها فرد نكاحه.

وعن السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبيﷺ أنه قال : «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، والبكر حتى تستأذن، فقالت عائشة : يا رسول الله : البكر تستحي، قال : رضاها صمتها»[42].

وللزواج في الإسلام مكانة سامية في حياة الفرد والأسرة والأمة، وقد نوه به القرآن الكريم، إلى حد أن رفعه فوق عقد تتم التزاماته بالإيجاب والقبول وشهادة الشهود، بل اعتبره ميثاقا غليظا، وعهدا قويا، يتعذر حله، فيربط القلوب، ويحفظ المصالح، ويندمج به كل طرف في صاحبه، فيتحد شعورهما، وتلتقي رغباتهما، وتكون العلاقة الزوجية بذلك أسمى في معنى الترابط والاندماج من علاقات الصداقة والأبوة والبنوة.

ولكي يتضح ما نقول نقرأ قول الله عز وجل : ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلاَ تَأخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً، أَتَأخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً، وَكَيْفَ تَأخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُم إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾[43].

المرأة سكن الرجل، يجد فيها راحته ورضاء نفسه، والرجل سكن المرأة، تامن في كنفه ، وتسعد بجواره، وبين الزوجين تكون علاقات نفسية وجسدية ذات طابع خاص لا مثيل لها في سائر العلاقات الأخرى، ومن ثم لا مجال هنا للحديث عن سيادة أو تسلط أو امتلاك، وإنما هناك تعاليم القرآن الذي يحض الرجل على التمسك بزوجته إلى أقصى حد، ويغريه بالصبر إذا ما طرأ على شعوره في بعض الأحيان نحوها بغض وكراهية، تنفيذا لقول الله الذي يقول : ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالمَعْرُوفِ، فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلِ اللَّهَ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾. [النساء، 19].

والرسول ﷺ يؤكد على هذا ويقول : «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»، وفي الصحيحين : «لا يفرك المومن مومنة، إن كره منها خلقا، رضي منها آخر».

وكان من أخلاقه ﷺ أنه جميل العشرة، دائم البشرة يداعب أهله، ويلطف بهم. ويوسع نفقته، ويضاحك نساءه، حتى إنه كان يسابق عائشة أم المومنين رضي الله عنها إذ قالت : «سابقني رسول الله ﷺ فسبقته، وذلك قبل أن أحمل اللحم، ثم سابقته بعدما حملت اللحم فسبقني، فقال : « هذه بتلك»».

ونحن إذا جئنا إلى إدارة البيت المسلم وما يتطلبه ليكون سكنا جذابا، نجد حديث الرسول ﷺ المروي عن عبد الله بن عمر في البخاري والذي يقول فيه : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع ومسؤول عن رعيته»، كما نجد في موضوع الإنفاق وما قد يطرأ أحيانا عن أمساك بعض الرجال أيديهم مقابل إسراف بعض الزوجات، الحديث الوارد في البخاري والمروي عن عائشة رضي الله عنها والذي يقول فيه : «إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة، كان لها أجرها بما انفقت ولزوجها أجره بما كسب، وللخازن مثل ذلك، لا ينقص بعضهم أجر بعض شيئا».

وفي هذا المعنى قالت هند أم معاوية لرسول الله ﷺ : أن أبا سفيان رجل شحيح، فهل على جُناح أن آخذ من ماله سرا ؟ قال : خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف.

وما أكثر النصوص التي أخذ بها رجال الفقه الإسلامي في إلزام الرجل بالإنفاق على زوجته، دون تمييز بين المرأة الميسورة والمرأة التي لا مال لها، ودون النظر إلى حالة الزوج عسرا أو يسرا، حتى أنهم أعطوا للمرأة حق الإفتراق عنه إذا قصر بالانفاق عليها مهما كان معسرا[44].

وقد أكد هذا الإمام محمد شلتوت حين قال : ذلكم الحق الذي منحته الشريعة الإسلامية للمرأة من نحو أربعة عشر قرنا فلم تبح للرجل أن يأكل من مالها فضلا عن تملكه التصرف فيه، إذا كان عن طيب نفس، مؤيدا رأيه بقول الله عز وجل : ﴿ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً ﴾[45]. ويقول

الرسول عليه السلام : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء[46].

هذا ولقد حدث أن جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشكو خُلق زوجته، فوقف على بابه ينتظر خروجه، فسمع امرأة عمر تستطيل عليه بلسانها : وتخاصمه، وعمر ساكت لا يرد عليها، فانصرف الرجل راجعا وقال : إن كان هذا حال عمر مع شدته وصلابته، وهو أمير المومنين، فكيف حالي ؟ فقال عمر : يا أخي، أني احتملتها لحقوق لها علي : إنها لطباخة لطعامي، خبازة لخبزي، غسالة لثيابي، مرضعة لولدي، وليس ذلك كله بواجب عليها. ويسكن قلبي بها عن الحرام، فأنا احتملتها لذلك، قال الرجل : يا أمير المومنين، وكذلك زوجتي، قال عمر : فاحتملها يا أخي، فإنما هي مدة يسيرة[47].

وقد تكلم الفقهاء كثيرا في حق الرجل على المرأة، وحق المرأة على الرجل، والذي تهدي إليه الفطرة في شأن الزوجين هو ما قضى به النبي ﷺ بين علي وابنته فاطمة، قضى على ابنته بخدمة البيت ورعايته وعلى زوجها بما كان خارجا عن البيت من عمل، وعليها إذن تدبير المنزل ورعاية الأطفال، وعلى الرجل السعي والكسب.

وفي القاعدة التي قرر القرآن الكريم بها المماثلة بين الزوجين في الحقوق والواجبات، قرر على الرجل مسؤولية الهيمنة والقوامة، وجعله المكلف بحق المرأة فيما يصل بها إلى الخير ويدفع عنها الشر، فقال : «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَة»[48]، وهذه الدرجة ليست درجة السلطان، ولا درجة القهر، وإنما هي درجة الرياسة البيتية الناشئة عن عهد الزوجية وضرورة الاجتماع، وهي درجة تزيد في مسؤوليته عن مسؤوليتها، فهي ترجع في شأنها وشأن ابنائها وشأن منزلها إليه، تطالبه بالإنفاق، وتطالبه بما ليس في قدرتها، وما ليس لها من سبيل إليه،

وأساسها ما أشارت إليه الآية الكريمة التي تقول : ﴿الرِّجَالُ قُوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[49].

من هذا العدل النبوي الناطق في حكمه لصالح كل من علي بن أبي طالب وزوجه فاطمة ابنته، ومعاملة عمر بن الخطاب الرائعة مع امرأته، وجهود الفقهاء المتواصلة لإبراز حقوق المرأة على الرجل، وحقوق الرجل على المرأة بكيفية متساوية، يبرز اعتزاز المرأة المسلمة بدورها الرائد في عالم المسلمين بفضل آيات القرآن الكريم العديدة والأحاديث النبوية الشريفة، المعبرة عن العدل الإسلامي في اعتباره المرأة شريكة الرجل في الحقوق والواجبات.

وهذا كله في الوقت الذي نجد فيه أوربا الحضارة والتقدم متخلفة تخلفا فظيعا في ميدان حقوق المرأة، بحيث كانت حتى القرن الثامن عشر لا تزال مختلفة حول ما إذا كانت المرأة إنسانا أم غير إنسان، وحتى إذا لم تكن إنسانا في نظرها، فهل هي سلعة تباع وتشترى في الأسواق كالخضر والملابس والحيوانات ؟ وحول هذا التخلف نشرت جريدة الضياء المصرية سنة 1920 خبرا جاء فيه : «أن رجلا انكليزيا باع زوجته بخمسة عشر بنسا نقدا وعدا، ولما عرضت هذه القضية على القضاء، ترافع محامي الدفاع أمام المحكمة وقال : إن موكله ليس مسؤولا عن شيء حين باع زوجته لأنه استعمل حقه الذي نص عليه القانون البريطاني، وبعد البحث والتداول أصدرت المحكمة حكمها بقرار تاريخي شهير قالت فيه : صحيح أنه كان في بريطانيا قانون يبيح بيع الزوجات، إلا أن هذا القانون جرى إلغاؤه قبل مائة سنة[50].

وأمام هذا التخلف الغريب، نجد الإسلام يقرر قبل أكثر من ألف وأربعمائة سنة أنه لا فرق في الإنسانية بين الرجل والمرأة في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالا كَثِيراً وَنِسَاء.﴾، [النساء، 1].

وما زال هذا التوحد لم يندفع في أوربا إلى الأمام، رغم بعض المظاهر التي تستعمل هناك، كقيام الرجل بتقديم امرأته قبله في الدخول والخروج من الاجتماعات والولائم والحفلات، وكمبادرته حين السلام عليها، بالانحناء وتقبيل يدها، وكمسارعته إلى تلبيسها معطفها، ومناولتها قبعتها إلى غير ذلك مما لا يتعدى حدود الشكل الذي لا يتناول المضمون، ولا يتجاوز أدب الظاهر إلى حقيقة الجوهر.

ورغم هذه المظاهر الكاذبة نجد المرأة الأوربية تفقد من حريتها وكرامتها وحقوقها الشيء الكثير، ويتجلي هذا فيما يطبق عليها إلى اليوم عند الزواج بحيث يجب عليها أن تتخلى اجتماعيا عن نسبتها لأبيها وأمها واسم عائلتها بمجرد ما تتزوج من رجل ما، وينتقل فورا لقبها من لقب أبيها إلى لقب زوجها، ويصبح اسمها : مدام فلان، اسم الزوج، وهذا لا يكون قاصرا على الشكل الاجتماعي، بل يتعداه إلى جوهر كل المعاملات، الأمر الذي يدل عل شكل من أشكال عبودية المرأة في العصر الحاضر[52].

وأمام هذا نجد المرأة في الإسلام لها الحق كل الحق في التعلم والتعليم والتأدب والتأديب، وكان منهن راويات الأحاديث النبوية والآثار، يروي عنهن الرجال الأعلام، وكان منهن الأديبات والشاعرات والمؤلفات في العلوم والفنون المختلفة وكان الناس منذ صدر الإسلام يعلمون أيضا جواريهم وفتياتهم كما يعلمون بناتهم، بل إن أم المومنين حفصة بنت عمر بن الخطاب زوجة رسول الله ﷺ قد تعلمت الكتابة على يد الشّفّاء بنت عبد الله المهاجرة القريشية العدوية.

وقد بلغ من حرص النبي ﷺ وعنايته بتعليم النساء وتربيتهن أن ذكر فيما يؤتيهم الله أجرهم مرتين يوم القيامة، قوله : «أيما رجل كانت عنده وليدة، فعلّمها فأحسن تعليمها، وأدّبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها وتزوجها فله أجران».

وللمرأة الحق كل الحق كذلك في كل أنواع التملك مالا وعقارا وحلية وسلعة وبضاعة للتجارة والصناعة والزراعة وغير ذلك، وقد أبطل الإسلام كما قال السيد رشيد رضا في كتابه : «نداء إلى الجنس اللطيف» كل ما كان عليه العرب والعجم من حرمان النساء من التملك أو التضييق عليهن في التصرف بما يملكن، أو استبداد أزواج المتزوجان منهن بأموالهن، فأثبت لهن حق التملك بأنواعه، والتصرف بأنواعه المشروعة، وشرع لهن الوصية والإرث كالرجال تماما وزادهن ما فرض لهن على الرجال من مهر الزوجية والنفقة على المرأة وأولادها وإن كانت غنية، وأعطاهن حق البيع والشراء والإجارة والهبة والصدقة وغير ذلك، ويتبع هذا حقوق الدفاع عن مالها كالدفاع عن نفسها بالتقاضي وغيره، أي باللجوء إلى القضاء والمحاكم وغيرها من الأعمال المشروعة.

وهذا مما لا تزال المرأة الأوربية مقيدة بإرادة زوجها إلى الآن في جميع التصرفات المالية والعقود القضائية، والغريب أنه بالرغم من صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يطالب بإلغاء أي تمييز للرجال على المرأة، والذي وقعت عليه الدول الأوربية وغيرها، فإن القوانين الوضعية في معظم دول العالم بما في ذلك معظم الدول الأوربية، لا تزال تمنع على المرأة حرية التجارة، وحرية التصرف بمالها إذا كانت متزوجة. بل إن قانون التجارة في لبنان لا يزال لحد الساعة يمنع في مواده : 11-12-13-14 حق ممارسة التجارة والتصرف بالملك على السفيه والغافل والمجنون والمرأة المتزوجة[53].

وإزاء هذا تجد المرأة في الإسلام لها الحق كل الحق بالمساواة مع الرجل، وقد أعطاها الله كل هذا في كتابه الكريم حيث قال في سورة البقرة : ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[54].

وقد تحدث السيد محمد رشيد رضا في تفسير هذه الآية فقال : إنها تتضمن قاعدة كلية ناطقة بما للمرأة من مساواة مع أخيها الرجل في جميع

الحقوق والواجبات، إلا الدرجة الخاصة بالرجال، والمفسرة في سورة النساء بقوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قُوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، وتتجلى ميادين هذه المساواة بالمعروف بين الناس في معاملاتهم ومعاشراتهم وما يجري عليه عرف الناس التابع لشرائعهم وعقائدهم وآدابهم وعاداتهم، وتعطي هذه القاعدة للزوج أيضا ميزانا يزن به معاملاته لزوجته في جميع الشؤون والأحوال، بحيث كلما هم بمطالبتها بأمر من الأمور، وجب عليه أن يؤدي لها مثله بازائه على الشكل الذي وضحه ابن عباس رَضِوَاللَّهُعَنهُ بقوله : «أني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي»[55].

وتدل المثلية الواردة في الآية على أن الحقوق بينهما متبادلة، وأنهما أكفاء فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله، إن لم يكن مثله في شخصه فهو مثله في جنسه، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، وفي الشعور، والإحساس والعقل، بحيث يراعي كل منهما الآخر في تفكيره وفي مصالحه وفيما يلائمه ويحبه ويسر به، وما لا يلائمه وينفر منه، وليس من العدل أن يستبد أحد الصنفين، ويتحكم في الآخر، ويتخده عبدا يستذله ويستخدمه في مصالحه، لا سيما بعد عقد الزوجية الذي يفتح عليهما باب حياة مشتركة لا تكون سعيدة إلا باحترام متبادل، ومساير للحديث الذي يقول فيه الرسول ﷺ : «لو كنت آمرا لأحد أن يسجد لأحد من دون الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها» رواه ابن ماجة وأحمد.

أما الدرجة المفسرة في سورة النساء كما يقول السيد رشيد رضا نقلا عن الشيخ محمد عبده فالمقصود بها مسؤولية الإشراف على الأسرة التي هي حياة اجتماعية، ولا بد لكل اجتماع من رئيس يرجع إلى رأيه في الخلاف حتى لا يعمل كل ضد الآخر، فتنفصم عروة الوحدة الجامعة ويختل النظام، وبما أن الرجل هو المطالب شرعا بحماية المرأة والنفقة عليها، فلابد أن يكون أعلم بالمصلحة ليسعد الجميع وأقدر على التنفيذ بوسائله ليعم الاطمئنان وتقبل المرأة على الرياسة الفعلية في التدبير والتقدير[56].

ويقول السيد محمدالغزالي في معنى «القوامة» أن الذي يتدبر القرآن الكريم يحس بالمساواة العامة في الإنسانية بين الذكور والإناث، وأنه إذا أعطى الرجل حقا أكثر فلقاء واجب أثقل، لا لتفضيل طائش. وقوامة الرجل في البيت، لا تعني ضياع حق المساواة الأصلية، كما أن طاعة الشعب للحكومة لا تعني الطغيان والإذلال، ونتائجها كلها تهدف إلى حماية الأسرة والمرأة بالخصوص[57].

هذه هي المساواة التي قررها القرآن الكريم قبل ألف وأربعمائة سنة، بينما بقيت الدول الأوروبية الراقية والمتحضرة إلى ما قبل مائتي سنة في تخلفهم، رغم بحثها المتواصل في الموضوع والذي لم يمكنها من فائدة تذكر اللهم إلا ما اجمعت عليه أخيرا واعترفت به مضطرة من أن المرأة إنسان، ولكنها خلقت لخدمة الرجل[58] حدث هذا في فرنسا قبل مائتي سنة، بينما كان الرجال في بريطانيا في الوقت نفسه يبيعون زوجاتهم بيع السلع بالبنسات والقروش، لا بالجنيهات والذهبيات وذلك بموجب قانون لم يلغ - كما ذكرناه آنفا - إلا منذ مائة سنة.

أهذه هي المساواة التي يتبجح بها الغرب في الحقوق بين الرجل والمرأة منذ قرون ؟ وهل تحسنت الحالة اليوم أم ما زالت دار لقمان على حالتها ؟ الواقع أن المساواة بين حقوق المرأة والرجل، ما زالت مفقودة لدى عموم الأوربيين حتى يومنا هذا، الأمر الذي يثير الاستغراب حقا رغم التطور الواقع في الأزمان، والتفتح السائد في الأذهان، والتنافس المحرك للإنسان، ولماذا لم ينسلخ الرجل عن أهله أو أسرته مثلما انسلخت المرأة عن أهلها وأسرتها عند الزواج، لماذا لم يقبلوا على استعمال (مسيو فلانة) كما اعتادوا النطق بمدام فلان[59].

إذا قارنت هذا بما عليه المرأة المسلمة، تدرك أن الإسلام هو الذي انصف المرأة ومنحها كل خير، وصانها من كل شر، فقد ظلت منذ ألف وأربعمائة سنة، مساوية للرجل في تمسكها باسم أبيها وأسرتها وكرامتها الشخصية والعائلية،

بحيث لم يكتب عليها أن تصبح ذيلا للرجل، ولو كان ذلك الرجل أعظم العظماء، فهذه عائشة الصديقية، قد ظل اسمها عائشة بنت أبي بكر الصديق رغم أنها تزوجت أعظم عظماء البشر محمد بن عبد الله ﷺ وكذلك فاطمة الزهراء بنت سيدنا رسول الله ﷺ تزوجت علي بن أبي طالب وظل اسمها فاطمة بنت محمد.

وكذلك صفية بنت حيي تزوجها رسول الله ﷺ بالرغم من أن أباها حيا كان يهوديا وقتله النبي لغدره ونكثه بعهده فقد بقيت حاملة اسم أبيها ومعتزة به.

وأمام هذا كله أصبح أمر الدرجة التي يقف عندها إحساس بعض النساء الباحثات أمرا منطقيا ومشروعا، إذ ليس فيه ما ينقص من مشاركة النساء للرجال، في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية، فقد شرع لهن أكثر من ذلك، حينما أثبت الله للمومنات الولاية المطلقة مع المومن بقول : ﴿وَالمُومِنُونَ وَالمُومِنَاتُ بَعْضُهُمُ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَامُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، [التوبة، 71].

ويدخل في الولاية المطلقة مع المومنين، ولاية كل من الأخوة والمودة والتعاون وولاية النصرة الحربية، والنصرة السياسية، ورغم أن الشريعة اسقطت وجوب القتال عن النساء فإن نساء النبي وأصحابه يخرجن في الغزوات مع الرجال يسقين الماء، ويجهزن الطعام، ويضمدن الجراح ويحرضن على القتال، وقد ثبت في الحديث أن بنت رسول الله فاطمة الزهراء كانت تحمل قرب الماء هي وأم سليم وغيرها إلى الجرحى في غزوة أُحُد يسقينهم ويغسلن جراحهم، ولما جرح رسول الله ﷺ تولت بنته فاطمة غسل جرحه وتضميده.

وكما قال السيد رشيد رضا فإن من حقوق النساء السياسية، ما قامت به السيدة أم هانئ حينما أجارت أو أمنت أحدا من الأعداء المحاربين يوم فتح مكة، ولما أراد أخوها علي كرم الله وجهه قتله، شكته إلى رسول الله، وقالت له : انني

أجرت رجلين من أحمائي، فقال لها رسول الله ﷺ : أجرنا من أجرت يا أم هانئ، ومن هذه الولاية المطلقة التي جعلت النساء يشاركن الرجال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء كان بالقول أو بالكتابة أو الخطابة. ما قامت به السيدة خولة بنت ثعلبة لدى الرسول ﷺ بعدما تشاجرت مع زوجها أوس بن الصامت وقال لها : أنت علي كظهر أمي، أقلقتها هذه الكلمة واعتبرتها شيئا يستوجب التحريم، فعرضت الأمر على النبي ﷺ وهو في بيت عائشة شاكية وقائلة : يا رسول الله إن أويسا من قد عرفت، استغل شبابي ونثر بطني وأنهك قوتي ولما أصابه الكبر والضعف قال لي : ما سمعت دون أن يذكر طلاقا، فقال لها رسول الله ﷺ : ما أراك إلا قد حرمت عليه، وبعدما جادلت الرسول ﷺ حول فتواه وحكمه، رفعت شكواها إلى الله عز وجل، وقالت : اللهم أني أشكو إليك شدة وجدى، وما سأتعرض له من فراق أوس الذي عزم على أن يتركني وولدي، اللهم انزل على لسان نبيك ما يكون لنا فيه فرج، وكانت المرأة في غاية التأثر، حتى أن عائشة ومن كن معها بكين من شدة التأثر، لأنها تريد ارضاء زوجها رغم ضعفه وسنه المتقدم، ولا تريد عضب ربها للكلمة التي قالها الزوج ناسيا كل العمر الذي ولّى، ولم تكد تغادر بيت الرسول ﷺ حتى نزل عليه قول الله عز وجل : ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلى اللَّه، وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا، إنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، الَّذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ، إِنْ أُمَّهَاتُهُم إلاّ الآئِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ القَوْلِ وَزُوراً، وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[60].

ومن ذلك ما قامت به الصحابية الجليلة : نسيبة بنت كعب الأنصارية في الدفاع عن رسول الله ﷺ في غزوة أحد، إذ كانت تقوم بسقيا الجنود، ولكنها لما هاجم خالد بن الوليد هجوما مفاجئا على جيوش المسلمين من الخلف، فالتفتت ورأت رسول الله ﷺ، معرضا لسيوف الكفار، ألقت القربة، وأخذت أقرب سيف، وبدأت تضرب وتجالد عن الرسول وهي تصيح بابنيها : يا حبيب، يا عبد الله، ردوا عن رسول الله، والرسول ﷺ يقول : من يطيق ما تطيقين يا أم عمارة ؟

وبثباتها وقتالها مع المسلمين، تفرق الكفار، وابتعدوا عن رسول الله ﷺ فقال الرسول، سلي يا نسيبة، فقالت نسيبة : أسألك رفقتك في الجنة، فقال : اللهم اجعلها رفيقتي في الجنة، ولحق الرسول بربه، وخرجت نسيبة في خلافة أبي بكر مع خالد بن الوليد للجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله.

ومن ذلك الوقفة التاريخية والبطولية التي وقفتها السيدة آمنة بت قيس الغفارية التي أكبر الرسول ﷺ حسن بلائها في غزوة خَيْبر وقلدها بعد انتهاء هذه الغزوة قلادة تشبه الأوسمة الحربية في العصر الحاضر وظلت تزين بها صدرها طول حياتها ولما ماتت دفنت معها عملا بوصيتها[62].

ومن ذلك دفاع المرأة القرشية المعترضة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما تغالى الناس في المهور، وحددها بأربعمائة درهم، قائلة له : أما سمعت ما أنزل الله حين قال : ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَاخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾، فقال عمر : غفرانك اللهم، كل الناس أفقه من عمر، أصابت امرأة، وأخطأ عمر، فصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله[63].

ومن ذلك العمل الرائع، والجهاد الناصع اللذان أنجزتهما الصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد تلك الصحابية المبايعة والمجاهدة[64] والشجاعة والخطيبة المصقاعة، أوفدتها النساء إلى رسول الله ﷺ وتقدمت إليه وهو بين أصحابه فقالت : بأبي وأمي أنت يا رسول الله، إني رسول من ورائي من جماعة المسلمين، كلهن يقلن قولي، وعلى مثل رأيي. «إن الله بعثك إلى الرجال والنساء فآمنا بك واتبعناك، ونحن معاشر النساء مقصورات مخدرات قواعد بيوت، ومواضع شهوات الرجال، وحاملات أولادهم، وأن الرجال فضلوا بالجمعة والجماعات، وشهود الجنائز والجهاد في سبيل الله، وإذا خرجوا إلى الجهاد حفظنا لهم أموالهم، وربينا أولادهم، أفنشاركهم في الأجر يا رسول الله ؟

فالتفت رسول الله ﷺ إلى أصحابه فقال : هل سمعتم مقالة امرأة أحسن سؤال عن دينها من هذه ؟ فقالوا : بلى والله يا رسول الله، ما ضننا أن امرأة تهتدى إلى مثل هذا، فالتفت النبي ﷺ إليها فقال : «انصرفي يا أسماء، واعلمي ومن وراءك من النساء أن حسن تبعل إحداكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته، يعدل كل ما ذكرت للرجال».

فانصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشارا بما قال لها رسول الله ﷺ، وروي عنها أنها قالت :

مـرّ بي النبي ﷺ وأنا في جوار اتراب لي، فسلم علينا وقال : «إياكن وكفران المنعمين» وكنت من أجرئهن على مسألته، فقلت يا رسول الله، وما كفران المنعمين ؟ قال : لعل إحداكن تطول أيمتها بين أبويها، ثم يرزقها الله زوجا، ويرزقها منه ولدا، فتغضب فتكفر فتقول : ما رأيت منك خيرا قط[65].

اشتركت رحمها الله تعالى في معركة اليرموك وبلت بلاء حسنا، وقتلت تسعة من الروم بعمود فسطاطها[66] راجية الحسنى وزيادة.

ومن ذلك ما أنجزته أم سليم الرميضاء الأنصارية الخزرجية أم خادم النبي ﷺ أنس بن مالك من موقف شريف حينما كرمت دينها واعتبرت إعلانه من أبي طلحة صداقها حينما خطبها، بعد موت زوجها الأول مالك بن النضر، وما عبرت عنه من إخلاص في جهادها يوم حنين إذ سألها رسول الله عن الخنجر الذي حملته وقالت له : يا رسول الله «إن دنا منى مشرك بقرت به بطنه»، وما ضَرَبَتْهُ من مثلٍ رائع في حسن استقبال القضاء والبلاء مع زوجها أبي طلحة، حينما توفي ولدها، وأخبرت أفراد عائلتها أن لا يخبروا زوجها بذلك، ليمكن لها أن تهيئ أمرها حتى تخبره بأسلوب مقبول.

وبعدما رجع من المسجد، سيرت له عشاءه فتعشى، ثم أصاب من أهله، فلما كان من آخر الليل قالت : يا أبا طلحة، ألم تر آل أبي فلان استعاروا عارية

فمنعوها، وطلبت منهم فشق عليهم، فقال : ما أنصفوا، قالت : فان ابنك كان عارية من الله فقبضه، فاسترجع وحمد الله فلما أصبح غدا إلى رسول الله ﷺ، فلما رآه قال : «بارك الله لكما في ليلتكما، فحملت بعبد الله بن أبي طلحة فولدت ليلا. وذكر أنس أن أمه أم سليم أرسلت به معه إلى النبي ﷺ وأعطت له ثمرات عجوة ليحنكه، ولما قدمه لرسول الله ﷺ وأخبره أن أم سليم ولدت الليلة، أخذ منه الثمرات ومضغها بريقه، فأوجره إياه فتلمظ الصبي فقال الرسول ﷺ : «حب الأنصار التمر»، فقلت : سمه يا رسول الله، فقال : هو عبد الله[67].

وعن أنس بن مالك أن البي ﷺ كان يزور أم سليم، تتحفه بالشيء تصنعه له، وأخ لي أصغر مني يكنى أبا عمير، فزارنا يوما فقال : مالي أرى أبا عمير خائر النفس ؟ فقالت له أم سليم : ماتت صعوة له كان يلعب بها، فجعل النبي يمسح رأسه ويقول : يا أبا عمير ما فعل النغير ؟

وروي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : «قال رسول الله ﷺ، رأيتني دخلت الجنة، فإذا أنا بالرميضاء امرأة أبي طلحة وسمعت خشفة، فقلت : من هذا ؟ فقال : هذا بلال[69].

وإذا كان هذاالنتاج الرفيع من المومنات الصادقات صادرا عن المكانة التي أعطاها الإسلام للزواج وتنويه القرآن بأمره تنويها جعل كل طرف مندمجاً في صاحبه اندماجا ملقحا بالسلوك النبوي الداعي إلى المعاملة الخيرية والرفق بالقوارير فإن الأسرة الإسلامية الموفقة، لعاملة منذ البداية لتحقيق الهدف الرباني في الحياة وجعل التوجهات النبوية في المكاثرة الجيدة هي أسمى الغايات، انطلاقا من الحديث الذي يقول فيه الرسول ﷺ : «تزوجوا الودود الولود» «فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة».

لهذا يجب أن تصيخ الأمة الإسلامية لهذا التوجيه، وتلتزم بهذا السبب الوجيه، وليس النبي ﷺ في هذا الأمر بدعا من غيره، بل هو عادة الأمم، وسنة الأنبياء والمرسلين، وكل من علم أخبار أبينا إبراهيم ويعقوب وموسى وداود وسليمان يكون على يقين من أمره لديهم والتعدد فيه، ومن أطلع على السيرة النبوية والأسباب الداعية إلى سلوك طريقه، يباركه ويعمل على الإقتداء به، إذا كان مهيئا وقادرا على تحمل أعبائه.

وإذا كان الرسول ﷺ هو المتلقى لكلمة الله والمبين لها للناس فإنه بعدما تلقى شريعة التعدد أمر الذين دخلوا في الإسلام وكان تحت أيديهم أكثر من أربع زوجات، أن يختار كل واحد أربعا من زوجاته، ويفارق الأخريات منهن، وذلك ما فعله مع كل من الحارث بن قيسر وغيلان بن سلمة الثقفي رضي الله عنهما، أما هو فقد بدأه ﷺ بزوجه عائشة قرب نهاية العام الهجري الأول، وأنهاه بزوجه ميمونة قرب نهاية العام الهجري السابع بأمر من الله الذي قال في كتابه : ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ، وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾[70].

ويقول الدكتور «انظمى لوقا» في تقرير عام عن زوجات النبي ﷺ ما يلي : «هؤلاء زوجاته اللواتي بنى بهن وجمع بينهن، لم تكن واحدة منهن هدف اشتهاء كما يزعمون، وما واحدة منهن إلا كان زواجه بها أدخل في باب الرحمة وإقالة العثار والمواساة الكريمة، أو لكسب مودة القبائل وتأليف قلوبها بالمصاهرة وهي بعد حديثة عهد بالدين الجديد[71].

وقد أحسن مالك بن بني حين يرى أن الواجب دراسة قضية التعدد حسب مقاصدها ومآلاتها الشرعية والمصالح العليا التي تقوم بالخير على المجتمع، على أنه لا يوافق أي مسلم على تعدد الزوجات على النحو الذي يضر المجتمع ويفتت وحدة الأسرة وأخلاقها.

وما زالت هذه السنة مفيدة في نشر الرحمة وتلطيف الأجواء في هذا العصر الذي يعرض الناس فيه عن الزواج لأمور تحتاج إلى علاج ودواء، وما أكثر الناس الذين يرغبون في تجديد هذه السنة اليوم، ولكنهم يستحيون – كما يقولون – من محيطهم الحافل بنقاد لا يرحمون، فقد صرح لي بعض الميسورين في أكدير، بأنه راغب في التعدد وقادر على تحملاته، ولكن النقاد كثير، ولو أراد الله بي وبأمثالي خيرا – يقول الميسور المذكور – لتأسست جمعية تدعو إلى الزواج والإكثار منه، بالشروط المقررة فيه كسنة من سنن الأنبياء والمرسلين ولهذا أرى أن تنطلق الفكرة من هذه الأكاديمية التي أرادها مؤسسها مولانا الحسن الثاني رحمه الله، وسيلة لنشر الخير والفضل بين الناس وأن تتجدد في هذا الوقت هذه الرحمة الإسلامية التي طبقها عمليا مولانا محمد السادس نصره الله بخبرة الدكتورة الزميلة السيدة رحمة بورقية، وتعمل على تأسيس جميعية لإنعاش فكرة الزواج والإكثار منه في مختلف الأوساط التي تعاني الجفاف القاتل والإعراض المهول عن هذه السنة المأمور بها في الإسلام، وسأكون إن شاء الله من المناصرين لها في هذا العمل الجليل، لأني أدرك جيدا قساوة المرارة التي عانتها المرأة العربية التي قالت : «زوج من عود، خير من قعود».

الهوامش

1) سورة «يونس»، آية 67.

2) سورة «القصص»، آية 71-72.

3) سورة «الداريات»، آية 49.

4) سورة «النساء»، آية 1.

5) سورة «النساء»، آية 32.

6) البخاري.

7) سورة «التحريم»، آية 10-11.

8) سورة «النمل»، 36.

9) سورة «الروم»، آية 21.

10) سورة «النحل»، آية 72.

11) انظر كتاب «المرأة المسلمة بين التكريم الإسلامي والامتهان الحضاري»، لأحمد الوافي، ص 149.

12) أحمد الوافي، «المرأة المسلمة بين التكريم الإسلامي والامتهان الحضاري»، ص 151.

13) «تعاليم الإسلام»، ص 100.

14) قال في «لسان العرب»، في مادة نصح ج 8 356 المناصع المواضع التي يتخلى فيها لقضاء حاجة الناس، الواحد منصع وهو مبرز النساء في المدينة قبل أن تسوى الكنف في الدور.

15) الحديث من الصحيحين وقد أورده الإمام ابن الجوزي في كتابه «تاريخ عمر بن الخطاب»، طبع دار الرائد العربي بيروت، ص 19-20.

16) رواه مسلم وحققه الألباني في مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، رقم الحديث 1435.

(+) رواه مسلم ورواه الحافظ المنذري تحقيق الألباني رقم الحديث 1633.

17) «تعاليم الإسلام»، ص 104.

18) «تعاليم الإسلام»، ص 104.

19) «تعاليم الإسلام»، ص 112.

20) سورة «طه»، 115.

21) سورة «طه»، 121-122.

22) سورة «الحجرات»، آية 13.

23) سورة «النساء»، آية 36.

24) سورة «الإسراء»، اية 23.

25) سورة «لقمان»، آية 14-15.

26) محمد شلتون «الإسلام عقيدة وشريعة»، ص 220-221.

27) رواه البخاري.

28) سورة الشورى، آية 49-50.

29) سورة «النحل»، اية 72.

30) سورة «النحل»، آية 58-59.

31) سورة «الأنعام»، آية 151.

32) سورة «النساء»، اية 124.

33) سورة «آل عمران»، آية 195.

34) سورة «البقرة»، آية 35.

35) سورة «الأنبياء»، اية 90.

36) سورة «الرحمان»، آية 1-2.

37) سورة «العنكبوت»، آية 8.

38) سورة «النجم»، اية 39.

39) سورة «التوبة»، آية 71.

40) سورة «التوبة»، آية 67-68.

41) «الإسلام عقيدة وشريعة»، ص 223-224.

42) رواه الإمام البخاري.

43) سورة «النساء»، آية 20-21.

44) «أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام»، ص 110-115.

45) سورة «النساء»، آية 4.

46) الوجاء يطلق على رض عروق الخصية من غير إخداج فيكون تشبيها بالخصاء لأنه يكسر الشهوة : انظر المصباح.

47) «الإسلام عقيدة وشريعة»، ص 155.

48) سورة «البقرة»، اية 228.

49) سورة «النساء»، آية 34.

50) بشير العوف، «تعاليم الإسلام بين المعسرين والميسرين»، ص 227.

51) نفس المرجع.

52) بشير العوف «الإسلام بين المعسرين والميسرين»، ص 298.

53) «تعاليم الإسلام» للسيد بشير العوف، ص 305.

54) سورة البقرة آية 228. راجع كتاب «حقوق النساء في الإسلام» للسيد محمد رشيد رضا صاحب المنار، ص : 17-42، طبع المكتب ـ الإسلام بيروت ـ «تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين» للسيد بشير عوف.

55) «تعاليم الإسلام»، ص 306.

56) «تعاليم الإسلام»، ص 308.

57) محمد الغزالي : «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»، ص 36.

58) «تعاليم الإسلام» لبشير العوف، ص 302.

59) «تعاليم الإسلام»، ص 303.

60) سورة المجادلة، آية 1-2، زكي علي «المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام»، ص 135.

61) «تعاليم الإسلام»، ص 311.

62) «المرأة في الإسلام» للدكتور وافي، ص 31.

63) «تعاليم الإسلام بين المعسرين والميسرين»، ص 311.

64) «رجال ونساء حول الرسول»، ص 452.

65) «البداية والنهاية»، 13/7.

66) «سير أعلام النبلاء»، 297/2.

67) ذكره البخاري ومسلم.

68) أخرجه البخاري وابن سعد (427/7).

69) أخرجه البخاري ومسلم.

70) الأحزاب 52، «مختصر تعبير الطبري»، ص 542.

71) أحمد عبد الوهاب، «تعدد نساء الأنبياء»، ص 62.



دور مؤتمر القاهرة 1932 في تأسيس «علم الموسيقى» بالبلاد العربية – المغرب نموذجا –

عبد العزيز بن عبد الجليل

مدخل

تلقى المغرب الدعوة للمشاركة في مؤتمر الموسيقى العربية الأول بالقاهرة عام 1932عبر قناتين فرفضهما الوضع السياسي الذي كان يومئذ قائما بالبلاد والذي قسمت بمقتضاه إلى منطقتين هما: منطقة النفوذ الإسباني بشمال المغرب وجنوبه، ومنطقة النفوذ الفرنسي الممتدة من الحدود الشرقية المحاذية للجزائر وحتى المشارف الشمالية لمنطقة الصحراء المغربية.

فبالنسبة لمنطقة النفوذ الإسباني وردت رسالتان موقعتان بتاريخ واحد هو 9 غشت 1930، أولاهما من سفير ملك مصر في مدريد السيد محمود صبري الخولي، والثانية بتوقيع وكيل المعهد الموسيقي بالقاهرة السيد يعقوب أفندي عبد الوهاب.

وكلتا الرسالتين تعلنان عن شتاء عام 1931 كموعد لانعقاد المؤتمر[1]. أما بالنسبة لمنطقة النفوذ الفرنسي فقد جاء في مقدمة التقرير الذي وضعه السيد ألكسيس شوتان عن رحلة الوفد المغربي إلى مصر – وهو يومئذ الرئيس الفني لمصلحة الشؤون الأهلية، ومدير «دار الطرب» بالرباط – أن مشاركة المغرب في المؤتمر جاءت بدعوة خاصة من الحكومة المصرية[2].

ومهما يكن فقد استأثرت مصلحة الفنون الأهلية لمفردها بتدبير المشاركة المغربية، وكان لها مطلق التصرف في اختيار العناصر الفنية التي ستمثل المغرب في مؤتمر القاهرة.

وقد صادف أن تلقت هذه المصلحة الدعوة وهي في أوج نشاطها الفني، فقد شرعت بدء من عام 1927 في استقصاء أرباب الموسيقى الأندلسية الموجودين بأهم حواضر المغرب، ثم عملت على فتح مراكز لتلقين مستعملات هذه الموسيقى في هذه الحواضر، واتخذت من مركز الرباط نواة لإحداث معهد وطني أسندت رئاسته إلى الموسيقي الفرنسي ألكسيس شوتان.

وقد عملت الإدارة الفرنسية على تطويق الفرقة الموسيقية خلال إقامتها في القاهرة برقابة صارمة مخافة أن تتسرب إليها أفكار وطنية، ومن ثم وضعت على رأسها رئيس مصلحة الفنون الجميلة بالرباط بروسبير ريكارد. ومن ثم أيضا لم يكن من العجب من شيء أن يعبر هانري كايار الوزير الفرنسي لدى حكومة القاهرة عن توجسه خيفة من مخاطر لقاء مريب يمكن أن يتم بين وفود دول شمال إفريقيا – ومن بينها الوفد المغربي– وبين العناصر الثورية في مصر[3].

وفي مؤتمر القاهرة وعبر ثلاثة أسابيع بدء من يوم الإثنين 14 مارس وحتى يوم الإثنين 4 أبريل 1932 التأمت وفود دولية عربية وأوروبية لتدارس قضايا الموسيقى العربية من خلال سبع لجن سنعود إلى تفصيل الكلام عنها.

1. الوفود المشاركة

شاركت في المؤتمر وفود سبع دول عربية هي: مصر وسوريا والعراق ولبنان وتونس والجزائر والمغرب، إضافة إلى وفد من تركيا، وعدد من الأوروبيين.

طبيعة الوفود الأوروبية

ونقف عند علماء الموسيقى الأوروبيين الذين حضروا مؤتمر القاهرة عام 1932 فنسجل بداية أن عددهم كان مرتفعا بشكل لافت للنظر، فقد بلغ 24 فيهم ثلاثة عشر فرنسيا، وخمسة ألمان، وإيطاليان واثنان من أوروبا الشرقية، وواحد من النمسا، وواحد من بريطانيا.

وكان في صدارة هؤلاء بعض أعلام الموسيقى في أوروبا من المستشرقين وكبار الموزيكولوجيين والأنتروبولوجيين، وإلى جانب هؤلاء موسيقيون ونقاد موسيقيون جلهم من موظفي متحف كيمي Musée Guimet بباريس.

وقد تنوعت اهتمامات هؤلاء بتنوع توجهاتهم ومشاربهم الثقافية والفنية، مثلما انعكست هذه التوجهات على مواقفهم من القضايا المطروحة في لجن المؤتمر، ولاسيما ما كان منها متصلا بالجوانب التقنية للموسيقى العربية، وأنماط المستعملات الغنائية في الأقطار العربية، وأنواع الآلات المستخدمة في أدائها.

وفي محاولة أولية لتصنيف العلماء الأوروبيين تطالعنا ثلاثة تيارات أساسية.

I ـ تيار العلماء الذين يمثلون المدرسة الألمانية المعروفة بتمسكها بعلم الاجتماع، وعلم النفس. وتتميز هذه المدرسة بطريقتها المتفردة في مقارنة موسيقات الشعوب غير الأوروبية. وقد كان لها دور فاعل في تأسيس المنهج

البنيوي في البحث، كما كان لها تأثير بارز في التوجه العلمي لدى كثير من الباحثين المهتمين بالدراسات الانتروبولوجية عبر العالم. وتتأسس طريقة البحث فيها على معطيات واضحة من قبيل التسجيلات الصوتية، مع العناية بموسيقات الشعوب غير الأوروبية والتأريخ لها ودراستها، ومن قبيل ذلك دراسات كورت زاكس حول الموسيقى في الهند وأندونيسيا، وتاريخ الآلات في مصر القديمة، والتراتيل البابلية، وكذا بحوث لاخمان حول موسيقى البحارة في مصر وأغاني الأرياف في تونس.

وفي مقدمة هؤلاء يأتي ممثلو معهد الدراسات المقارنة ببرلين: إيريك فون هورنبوستيل Eric Moritz Von Hornbostel، وتلميذه روبيرت لاخمان Robert Lachman، والدكتور كورت زاكس D. Curt Sachs، وكلهم من ألمانيا، ثم البروفيسور إيكون فيلليز Prf. Egon Wellesz من النمسا.

II ـ تيار العلماء المستشرقين الذين كتبوا في تاريخ الموسيقى العربية. ويتصدر هؤلاء الأب كولا نجيت Le Père Collangettes الذي قدم إلى مصر على رأس الوفد السوري، والمستشرق الإنجليزي هانري فارمر Henry Farmer، والبارون كارا دوفو Baron Carra de Vaux، والبارون رودولف ديرلانجي Le Baron Rodolphe D Erlanger الذي تخلف عن الحضور لأسباب صحية بالرغم من دوره الرئيسي في تحضير وتنظيم المؤتمر، وكذا في تنشيط لجانه بفضل الدراسات التي ناب عنه في تقديمها الفنان والباحث السوري علي درويش.

وقد كان لهؤلاء التأثير الأقوى في سير أشغال المؤتمر، وذلك نظرا لموقع بعضهم على رأس وفود دول عربية مشاركة هي سوريا ودول شمال إفريقيا. وسوف يتجلى ذلك في مواقفهم المتشددة من مسألة تطوير الموسيقى العربية، ومشاريع الآلات العربية المعدلة، حتى ليوشك المرء أن يرتاب في سلامة نواياهم بخصوص مستقبل الموسيقى العربية، وذلك على النقيض من موقف العلماء

الألمان الذين كانوا لا يخفون تفاؤلهم في هذا الموضوع، كما كانوا لا يرون ضيرا في أن تكون الأغاني الشعبية مصدر إلهام لملحني الأغنية العصرية في البلاد العربية.

III ـ أما التيار الثالث فتمثله مدرسة أوروبا الوسطى ذات النزعة الوطنية الفلكلورية في الكتابة الموسيقية. ويمثله في مؤتمر القاهرة المؤلف الموسيقى الباحث الهنغاري بيلا بارتوك Bella Bartok المعروف بأبحاثه وتسجيلاته لموسيقات الشعوب، وسعيه إلى إبراز القواسم المشتركة بينها.

فهو إلى جانب تخصصه في دراسة موسيقى دول البلقان وهنغاريا وسلوفاكيا، أنجز دراسات عن موسيقى تركيا وسوريا وجنوب الجزائر.

– الوفد المغربي

وننتقل إلى الوفد المغربي لدى مؤتمر القاهرة، فنسجل أنه كان مشكلا من بين مهرة الموسيقيين المنتمين إلى مدن فاس والرباط ومكناس، وهم: عمر الجعايدي رئيس جوق طرب «الآلة الأندلسية» بالقصر الملكي بالرباط، ومحمد اشويكة المكناسي منشد القصر السلطاني، ومحمد المطيري، وعثمان التازي، ومحمد دادي (من فاس) ومحمد امبيركو، وعبد السلام بن يوسف، ومحمد بنغيريط (من الرباط).

وإلى جانب هؤلاء الفنانين حضر المؤتمر زمرة من الأشخاص الإداريين شكلوا الهيئة المشرفة على البعثة، واقتسموا فيما بينهم مسؤوليات الإشراف عليها، وهم: قدور بنغيريط وزير فرنسا الشرفي، ورئيس التشريفات السلطانية بمغرب الحماية، وألكسيس شوتان مدير «دار الطرب» بالرباط، وبروسير ريكارد رئيس مصلحة الفنون الأهلية بالرباط.

وقد كان سائر الموسيقيين المغاربة ينتمون إلى «المدرسة الفاسية»، وهي مدرسة حديثة شكلت توجها جديدا أصبح عليه عمل الممارسين بأكثر حواضر المغرب بعد التعديلات التي أدخلتها على كناش الحايك عام 1886/1303م لجنة من خبراء هذه الموسيقى.

وبمقتضى هذه التعديلات أضيف إلى ميازين النوبة الأندلسية الأربعة «ميزان» خامس هو ميزان «الدرج»، وقوامه الصنائع التي كان رجال المديح والسماع ينشدونها في الزوايا، إضافة إلى استبدال أشعار نوبة رمل الماية التي كانت في الغزل ووصف العشي بأخرى سائرها في المديح النبوي، وتعديلات جزئية أخرى كترتيب صنائع الميزان، واستبدال أزجال أندلسية اللهجة بأخرى مغربية، وإدخال صنعات من النظم الملحون تعرف بالبراول.

ومن خلال مراجعة محاضر أعمال اللجن والقراءة المتأنية للمقالات والتعليقات التي نشرتها الصحافة القاهرية التي واكبت انعقاد المؤتمر منذ بداية إعداده وحتى انقضائه نستطيع الوقوف على مجمل مساهمة أعضاء البعثة المغربية، وكذا تقييم هذه المساهمة التي لم تكن – في أحسن الحالات وباستثناء ما تم إنجازه في إطار لجنة التسجيل – إلا من أجل المصادقة على رأي أو على إنجاز علمي قدمه باحث شرقي أو غربي، وهي مصادقة شكلية لا تكاد ترقى حتى إلى درجة الاستشارة، فأحرى الإنصات إلى رأي يدعمه الدليل : فلقد تدخل شوتان – وهو الخبير بالموسيقى المغربية – مرة واحدة في إحدى جلسات لجنة المسائل العامة من أجل «تأييد الدكتور لاخمان كل التأييد»[4]، كما تدخل السيد قدور بنغبريط مرتين، أولاهما «للموافقة على رأي الأستاذ محمد زكي أفندي»[5]، والثانية ليضيف «أن البيانو يدرس في جميع البلاد العربية، ويستعمل لعزف الموسيقى العربية، ويظهر أنه آلة لا يمكن الاستغناء عنها»[6]. وفيما عدا هذه التدخلات يبقى الحضور المغربي في مؤتمر القاهرة منحصرا في تسجيل

الصنعات والإنشادات[7]، والاستشهاد بالمجموعة الموسيقية فيما يخص طروحات البارون ديرلانجي حول نظام النوبة الأندلسية بالمغرب[8].

وأمام هذا الواقع لم يتردد السيد رؤوف يكتباي عضو البعثة التركية لدى المؤتمر في القول، «إن ممثلي الوفود المغاربية ليس لديهم ما يقولون في المجالات التقنية».

وبعيدا عن تدخلات السيد قدور بنغبريط التي ليست في العير ولا في النفير، ثم بعيدا عن شطحاته البهلوانية التي نشرتها بعض الصحف القاهرية كالكشول المصور، والبلاغ، وLa bourse Egyptienne وLe Progrès Egyptien، نود أن نؤكد أنه ما كان للسيد رؤوف يكتباي أن يصدر الحكم بجهل أعضاء البعثة المغربية لو تأتى له أن يجالسهم، ناهيك وقد كان فيهم أقطاب الموسيقى الأندلسية كعمر الجعايدي ومحمد المطيري؛ فلقد شكل هذان العلمان – وإلى جانبهما الفنان محمد البريهي – الثالوث الشهير الذي اجتمع عنده من مستعجلات الموسيقى الأندلسية والعلم بقواعدها ما تفرق عند غيرهم. فأما الجعايدي فهو رئيس جوق الخمسة والخمسين بالقصر الملكي، وإليه تنسب الإنجازات الفنية الكبرى من قبيل تنسيق أنغام المشالية الكبرى، فضلا عن درايته الواسعة بعلوم اللغة، وهي مما اكتسبه من ملازمته الطويلة لحلقات الدرس بجامعة القرويين.

وأما محمد المطيري فهو الفنان المتضلع في الموسيقى الأندلسية، وإليه يعود الفضل في نشر تقاليد المدرسة الفاسية الحديثة في حواضر المغرب.

وإلى ذلك فالرجلان ملمان بالنوبات الإحدى عشرة وميازينها، خبيران بالطبوع والإيقاعات، وقد اضطلع كلاهما بتدريس قواعدها، وإليهما كان الممارسون من أصحاب الفن يحتكمون لتصحيح الصنعات والتواشي، مثلما كان معتمد شوتان وأمثاله من المستشرقين في تدوين الميازين.

وسوف لا يقف بحثنا عند استعراض ما حققه مؤتمر القاهرة من إنجازات تهم الموسيقى الأندلسية المغربية، ولكنه سيسعى إلى رصد التطور الذي عرفه البحث في قضاياها وقضايا الأنماط الموسيقية المغربية الأخرى، كنتيجة لما خلفه مؤتمر القاهرة من آثار على التنظير الموسيقي، وهي آثار كان من شأنها أن تضع اللبنات الأولى لتأسيس «علم الموسيقى» في مواكبة المؤتمرات واللقاءات التي انتظمت في حقبة ما بعد مؤتمر 1932، أي على مدى فترة من الزمن بلغت ثلاثة أرباع القرن.

ونريد أن نؤكد أن مؤتمر 1932 كان بمثابة المؤشر لظهور البوادر المبكرة للاتجاه العلمي في الموسيقى العربية عموما على أسس متينة وقويمة.

ويتجلى هذا الاتجاه فيما صدر عن المؤتمر من توصيات كان في مقدمتها الدعوة إلى إنشاء مجمع علمي للموسيقى العربية يقوم بإتمام البحوث التي بدأها، ويشكل الأرضية الصلبة لاتخاذ قرارات مشروعة يتم الإجماع عليها.

ولقد كانت هذه التوصية بمثابة الدعوة المعلنة إلى عقد لقاء عربي جديد لتدارس القضايا التي ظلت عالقة منذ 1932. وبالفعل فقد كانت سنة 1964 موعداً لانعقاد «المؤتمر الأول للموسيقى العربية» الذي احتضنته بغداد بالعراق، ثم تلاه «المؤتمر الثاني» عام 1969 بفاس، والذي تم عقده بقرار من إدارة الشؤون الاجتماعية والعمل لجامعة الدول العربية.

وقد جاء في ديباجة كتاب هذا المؤتمر الإشارة إلى أنه يهدف إلى تتميم دراسة ما تبقى من أعمال المؤتمر الذي انعقد سنة 1932 بالقاهرة.

وفي ضوء هذا المقصد حدد المؤتمرون جدول أعمالهم في محاور أوشكت أن تكون هي ذاتها محاور أشغال اللجان السبع لمؤتمر القاهرة[9] وهي كالتالي :

1. إنشاء مجمع عربي للموسيقى
2. التعليم والثقافة الموسيقية
3. الموسيقى الشعبية
4. التسجيلات
5. التاريخ الموسيقي والمخطوطات
6. الآلات الموسيقية
7. المقامات والسلالم والإيقاعات
8. التأليف الموسيقي
9. دراسة مصنفات الأغاني من الناحية الموسيقية.

وقد شكل مؤتمر فاس لجنتين كانت أولاهما برئاسة الدكتور محمود أحمد الحفني – وهو حجر الزاوية في أمانة سر مؤتمر القاهرة عام 1932 – وقد عهد إلى هذه اللجنة دراسة المحاور (2 - 4 - 5)، فيما أسندت إلى اللجنة الثانية التي كان يرأسها صالح المهدي (تونس) دراسة المحاور (6 - 7 - 8 - 9).

أما المحور الأول، وهو الخاص بإنشاء مجمع عربي للموسيقى، فقد تمت مناقشته في جلسات عامة وصدرت بخصوصه توصية تنص على الآتي :

1. تشكيل لجنة تحضيرية تضم طائفة من المتخصصين البارزين في شؤون الموسيقى العربية، على أن تدعى إليها جميع الدول العربية. وتتولى إدارة الشؤون الاجتماعية والعمل بجامعة الدول العربية الدعوة لعقد هذه اللجنة، والإعداد لها، وتنظيم اجتماعاتها.

2. يعرض على هذه اللجنة في أول اجتماع لها مشروع لائحة ونظام المجمع المقترح من جامعة الدول العربية لدراسة وإبداء الرأي في شأنه، على أن

يأخذ هذا المشروع طريقه الطبيعي بعد ذلك لاستكمال البحث وإقراره في نطاق مجلس جامعة الدول العربية، وعلى ألا تكون القرارات التي تتخذ بشأن النواحي الفنية للمشروع قرارات نهائية إلا بعد استكمال دراستها الفنية في نطاق المجمع وهيئاته المتخصصة.

3. تتحول هذه اللجنة التحضيرية بكاملها أو بطائفة من أعضائها تختارهم اللجنة إلى هيئة متابعة تكون مهمتها :

ا – اقتراح مكان المجمع، وتحديد أهدافه، ومهامه تفصيلا.

ب – ترشيح أول رئيس للمجمع.

ج – إعداد قوائم بموظفي مكتب المجمع لتعرض على رئيسه بعد إقرار تعيينه.

د . متابعة تنفيذ قرار مجلس الجامعة بشأن إقامة المجمع.

وتتولى إدارة الشؤون الاجتماعية والعمل بجامعة الدول العربية أمانة هذه الهيئة، وتقدم لها جميع التسهيلات والإمكانيات التي تستطيع بها أن نفرغ من مهمتنا في أقرب وقت ممكن.

ويوصي المؤتمر وفود الدول العربية المشتركة فيه ببذل مما وسعها لدى حكوماتها لتأييد هذه التوصية والعمل على وضعها موضع التنفيذ[10].

وسوف تفضي الجهود المتواصلة إلى إنشاء «مجمع للموسيقى العربية» تنعقد أولى دوراته في ليبيا عام 1971 لتطرح مشروعا تأسيسيا في وسع الباحث – من خلال استعراض الأهداف التي رسمها – أن يلاحظ أن نصفها يغطي أغراضا ذات طابع علمي بحت، مما يجعل هذه المؤسسة بحق خلية للبحث العلمي، وذلك من قبيل الدعوة إلى دراسة العلوم الموسيقية في الجامعات، والعمل

على جرد المصطلحات العربية والمترجمة، وتحليل المقامات والإيقاعات العربية، وتوحيد المتماثل فيها، وإصدار مجلة للمجمع، وتوفير الوسائل السمعية والبصرية التي يفيد استخدامها في البحوث الموسيقية.

ونعود – فيما يلي – لرصد ما يهم قضايا «الموسيقى العربية» انطلاقا من مداولات مؤتمر القاهرة، وفي سياق ما أسفر عنه هذا المؤتمر من أثر على التنظير الموسيقى وعلى «علم الموسيقى» بالمغرب، عبر ما يزيد على سبعة عقود شهدت انعقاد مؤتمرات متعددة للموسيقى العربية، ونشوء مجمع للموسيقى العربية، وانبثاق مراكز متخصصة للدراسات والبحوث.

ونريد أن نؤكد – مرة أخرى – أن الخلاصات التي انتهت إليها مداولات اللجن التقنية في مؤتمر 1932 كانت في مقدمة العوامل التي دفعت الباحثين المغاربة إلى ولوج مجالات البحث في الموسيقى المغربية، ذلك أنه إلى غاية العقد الخامس من القرن العشرين كان الاهتمام بالنظر في هذه المجالات حكرا على الباحثين الأجانب.

الأوراق المقدمة إلى المؤتمر

انكبت لجان المؤتمر على دراسة الأوراق التقنية التي أعدت من طرف بعض العلماء المتخصصين في الموسيقى العربية، وقد همت هذه الأوراق قضايا المقامات والإيقاعات وقوالب التأليف، والسلم، والآلات، إضافة إلى تاريخ الموسيقى العربية ومخطوطاتها.

وفي اعتقادنا أن مؤتمر 1932 الذي انعقد على أرض مصر، وفي ظل نظام ملكي شبه مستقل خدم العلماء والموسيقيين الأوروبيين بشكل مباشر. فلقد وجد هؤلاء فرصة للاستماع إلى أنماط متنوعة من موسيقات البلاد العربية، والاستئثار بتسجيلاتها في مكتباتهم الأوروبية، مثلما وجدوا الفرصة مواتية للاستفادة – إلى

حد كبير – من نفائس الذخائر المخطوطة المودعة بالمكتبات العربية ولاسيما بالقاهرة، وكذا من ثمرة الجهود المضنية التي بذلتها ثلة من الباحثين العرب في مجال صنع آلات معدلة بما يلائم نظام السلم العربي. وفيما يلي نستعرض حصيلة ما أفضت إليه مداولات اللجن، مع التركيز على ما هم الموسيقى المغربية بصفة خاصة.

I ـ المقامات

اطلعت اللجنة الثانية على الجدول الذي قدمه السيد علي درويش حول طبوع موسيقى "الآلة" المغربية، والمألوف التونسي، ومقابلتها بالمقامات المستعملة في الموسيقى المصرية. وقد جاء في تقرير اللجنة التي صادقت على هذا الجدول "أن المقامات المستعملة في المغرب الأقصى وتونس خاصة – وعددها 18 – وجد منها 17 تستعمل في مصر. وبقطع النظر عن إغفال التقرير لثلاثة عشر طبعا مما يتداول استعماله في موسيقى «الآلة» بالمغرب، فإن جدول مقارنة الطبوع المغربية بالمقامات المصرية جاء منافيا للصواب. والواضح أن الأمر اختلط على السيد درويش الذي نعلم أنه كان يتعاون مع البارون رودولف ديرلانجي المقيم بتونس في تحليل طبوع المألوف التونسي، ومن ثم جاءت المقارنة التي صادق عليها المؤتمر أقرب إلى ترجمة واقع الطبوع التونسية منها إلى ترجمة واقع الطبوع المغربية التي ظلت في منجى من أن ينال من أبعادها تأثير الموسيقى التركية.

وما نريد هنا الخوض في جدول المقارنة لبيان وجوه الخطأ فيه، ومع ذلك فمن الإنصاف القول بأنه شكل أول محاولة علمية جادة لتصنيف المقامات، وهي محاولة ستتلوها أخرى بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني للموسيقى العربية بمدينة فاس في أبريل 1969[(11)]، فقد صدرت عن هذا المؤتمر توصية بضرورة حصر ومقارنة المقامات السائدة في البلاد العربية، كما خلص إلى وضع جدول للمقارنة هو أقرب إلى ترجمة واقع الطبوع المغربية من جدول مؤتمر القاهرة.

وسوف يكون للأعمال التي أنجزتها لجنة المقامات في كل من القاهرة وفاس آثار إيجابية انعكست على الدفع ببعض الدارسين المغاربة إلى إنجاز دراسات في طبوع «الآلة الأندلسية» اهتمت بتحليلها وضبط أجناسها. ومن نماذج هذه الدراسات:

– دراسة تحليلية لنوبات رمل الماية والعشاق والاستهلال وغربية الحسين[12].

– دراسة خاصة بالطبوع ضمن كتاب «الموسيقى الأندلسية المغربية» – فنون الأداء[13].

– المقدمات المستفيضة لمدونات رصد الذيل، ورمل الماية، والعشاق[14].

II ـ الإيقاعات

عنيت اللجنة الثانية بالنظر في موضوع الإيقاعات الموسيقية، وقد صادقت على الجدول الذي يهم الإيقاعات المستعملة في الموسيقى الأندلسية المغربية. وهو من إعداد البارون ديرلانجي. ولن يفوت الباحث المتخصص التنويه بهذا الإنجاز الذي يعتبر الأول من نوعه في سياق التصنيف العلمي لمنظومة الإيقاعات المستخدمة في طرب «الآلة»، على أنه لا سبيل إلى التغاضي عن جوانبه السلبية، وخاصة منها ما تعلق بحصر الإيقاعات المستعملة في أداء حركات الموازين الخمسة في ثمانية بدلا من ثلاثة عشر وإطلاق المصطلحات المشرقية على موازين الموسيقى الأندلسية المغربية كالمدور للدلالة على ميزان "البسيط"، والسنكين للدلالة على ميزان "القدام". إضافة إلى تبني مصطلحي الدم والتك الشرقيين لتعيين مواقع القوة والضعف في أدوار الميزان كبديل عن المصطلحين الأصليين وهما الندف للفقرة القوية على وسط الطار، والدف للنقر في حاشيته.

وسيأتي مؤتمر فاس عام 1969 ليخرج بجدول للإيقاعات الأندلسية يترجم أدوار الموازين بطريقة أكثر دقة، وبأسلوب علمي سيصبح عمدة الأساتذة الذين اشتغلوا بتدوين النوبات. ونخص هنا كلا من يونس الشامي في تدوين نوبات رمل الماية، والعشاق، ورصد الذيل، ومحمد بريول في تدوين نوبة غريبة الحسين.

III ـ التأليف

اطلعت اللجنة على التقرير الذي أعد حول النوبة الأندلسية وترتيبها في المغرب الأقصى، وكان ذلك بحضور رئيس الجوق المغربي الذي «وافق على ما جاء في التقرير».

IV ـ الكتابة التاريخية

دعا مؤتمر القاهرة إلى إحصاء المؤلفات التي عنيت بالبحث في تاريخ الموسيقى العربية، كما أوصى بوضع مؤلف يرصد المعارف التاريخية وكل ما من شأنه أن يؤسس لكتابة موسيقية تغطي تاريخ الموسيقى العربية في مختلف أطواره.

وقد ترددت أصداء هذه التوصية في أوساط «المؤتمر الأول للموسيقى المغربية» الذي عقدته سلطات الحماية الفرنسية بفاس عام 1939، وذلك من خلال الدعوة إلى إحداث مركز للدراسات يكون من بين مهامه البحث عن الأصول الموسيقية والفلكلورية بالمغرب. ومن أجل تفعيل هذا المركز فقد تم تكليف بعض الدارسين الفرنسيين المختصين بوضع بحوث ودراسات حول الموسيقى المغربية.

والواقع أنه لا سبيل إلى إنكار القيمة الفنية والعلمية لهذه الدراسات، خاصة منها ما تناول أنماط الموسيقى المغربية، فإنها من حيث الكم تشكل نسبة لا بأس

بها من بين البيبليوغرافية التي أنجزها الباحثون الأجانب حول علوم الاجتماع والانطولوجيا والجغرافية البشرية وغيرها والتي بلغ عددها في تقدير أحد الباحثين المغاربة 2198 دراسة. وهي من حيث الأهمية العلمية تشكل قاعدة صلبة لا مراء في أنها ساعدت الباحثين المغاربة على الانخراط في مجال البحث العلمي في الموسيقى المغربية.

غير أننا لا نستطيع غض الطرف عما يشوب هذه الدراسات من عيوب ونقائص نعتقد أنها لم تكن بريئة أحيانا من سوء القصد. ولعل أهم ما تؤاخذ عليه أنها تركز على العنصر الأندلسي - أو الإسباني بتعبير آخر - في توجيه مسار نشوء وتطور نمط «موسيقى الآلة»، بينما تعتبر العنصر المشرقي ببعديه العربي والإسلامي باهتا ومحدود الأثر في هذه الموسيقى، ولا تكاد تعير العنصر الإفريقي - وهو الخلفية الكامنة من وراء العناصر البربرية التي كانت تقيم بالأندلس - أي اعتبار يذكر.

والواقع أنه لا سبيل إلى فهم التراث الموسيقي الأندلسي ما لم نقتنع بأنه نتاج مشترك لتلاقح العناصر البشرية المتساكنة بالجزيرة الإيبيرية، ونعني بها العنصر العربي المشرقي، والعنصر البربري الأمازيغي - وكلاهما كان في الأصل قوام جيوش الفاتحين والعرب القادمين من المشرق بعد الفتح - إلى جانب العنصر القوطي الذي يمثل الساكنة الأصلية لهذه المنطقة. وسوف يؤدي إقصاء أي واحد من هذه العناصر إلى الإخلال بشروط البحث العلمي.

ونحسب أنه كان من وراء هذه النزعة الإقصائية رغبة الباحثين الأجانب في ترسيخ البعد الأوروبي للموسيقى الأندلسية، وذلك على حساب مكوناتها الأخرى: المشرقية والبربرية والافريقية. وتحت تأثير هذه النزعة أيضا - وهي من سمات البحث الاستشراقي عامة - عمد الباحثون الأجانب إلى اصطناع تسمية جديدة

أطلقوها على التراث الموسيقي العربي بالأندلس هي «الموسيقى الأندلسية»، وذلك كبديل لمصطلح «الآلة» الذي كان شائعا بين الناس بالمغرب.

وإن مما يزيد في تكريس البعد الأروبي للتراث الموسيقي المغربي عامة الزعم بأن أجداد «الروايس» هم منشدو اليونان العتيق، وتروفير وبهلوانيو القرون الوسطى، وتلك مزاعم من شأنها أن تفضح السياسة الاستعمارية التي حاولت فصل البربر الأمازيغ عن إخوانهم العرب بالمغرب، والتي بلغت حدتها عام 1930 بإصدار ما يعرف في تاريخ المغرب الحديث بالظهير البربري.

وأمام هذه المغالطات المبثوتة في صلب البحوث التي أنجزها الأجانب بالمغرب لم يتردد رجال البحث العلمي بالمغرب المستقل في التحذير من الانزلاق وراءها تحت تأثير الانبهار بالمنهج العلمي.

وقد جاء مؤتمر فاس عام 1969 ليحدد الإطار الذي يمكنه الاضطلاع بكتابة تاريخ الموسيقى العربية، فأوصى بإنشاء أقسام للدراسات الموزيكولوجية بالجامعات، كما أوصى بتشجيع التأليف الجاد في تاريخ الموسيقى العربية، وفي علم الآلات.

وفي هذا الصدد اتجه النظر أيضا إلى استنطاق كتب تاريخ المغرب والأندلس وكتب الرحلات والسير والتراجم، بهدف وضع صياغة لتاريخ الموسيقى بالمغرب، والوقوف على مراكز نشوئها ومحطات تطورها وعوامل تفاعلها مع غيرها من الأنماط الغنائية، ومعرفة رجالاتها منظرين وممارسين، والكشف عن خصائص بنياتها وأساليب وأدوات أدائها. وفي هذا الصدد أنجزت مؤلفات يطمح بعضها إلى تغطية فترات زمانية للنظر في موضوعات علمية محددة من قبيل واقع النظرية الموسيقية وتطورها عبر العصور، وظاهرة الغناء الصوفي بالمغرب، ومعجم المصطلح الموسيقى، ووظيفة الآلات الموسيقية في المجموعات الغنائية،

وموضوعات الأشعار المغناة في التراث الموسيقي بالمغرب، وغير ذلك مما يثري مجال البحث ويوطد أسس الاتجاه العلمي في الموسيقى المغربية.

ومن جهة أخرى فقد أخذت البوادر الأولى للبحث الميداني تطفو على الساحة، وذلك من خلال بعض الجهود التي انكبت على رصد الممارسات الموسيقية والغنائية في مواطنها ومواقعها الأصلية، بغية الوقوف على أنماط الموسيقى الحضرية والبدوية المغناة بالعربية الفصيحة والعامية أو باللهجات الأمازيغية.

V ـ المخطوطات

شكل محور المخطوطات العربية التراثية أحد القضايا التي استقطبت اهتمام المستشرقين الأوروبيين بصفة خاصة، وذلك باعتبار أنها مدخل أساسي لاستكشاف الصورة التي كان عليها التراث الموسيقي العربي والإسلامي عموما.

ولم يخل مؤتمر القاهرة – على الرغم من انطباعه بروح العمل الجماعي – من التصرفات المتنافية مع هذه الروح، والتي في وسعنا اعتبارها نوعا من احتكار المعرفة والاستئثار بها. فلقد وافانا الباحث الألماني المعاصر إكهارد نوبوير المقيم بمدينة فرانكفورت بمقالة نطلع من خلالها على قيام محمد عبد الرسول ومحمد جبر – وهما من موظفي المكتبة الوطنية بالقاهرة – بإنجاز «نشرة بأسماء كتب الموسيقى والغناء ومؤلفيها المحفوظة بدار الكتب» أصدرتها الدار بمناسبة انعقاد مؤتمر الموسيقى العربية بالقاهرة[15].

وتشكل هذه النشرة المكونة من ثمانين صفحة مرجعا نفيسا بذخائر المخطوطات والميكروفيلمات الخاصة بالموسيقى. والغالب أنها كانت موجهة إلى لجنة تاريخ الموسيقى والمخطوطات بقصد الاستفادة منها، غير أنها أقصيت، ولم

يرد لها البتة ذكر في محضر أشغال المؤتمر الصادر بعد اختتامه. وسوف تأتي المفاجأة عام 1939 عند صدور كتاب «مصادر الموسيقى العربية» لجورج فارمر رئيس لجنة «تاريخ الموسيقى والمخطوطات» في مؤتمر 1932، وهو كتاب يعتمد بالدرجة الأولى على نشرة مكتبة القاهرة، دون الاهتمام بالإشارة إليها ولا إلى واضعيها[16].

ويحوي كتاب فامر في طبعته الأولى أكثر من 300 مرجع، ثم يرتفع هذا العدد لدى صدور الطبعة الثانية عام 1957 إلى 350 مرجع، ومن بينها عناوين لا يشك الباحث الألماني إيكهارد في انتمائها إلى نشرة القاهرة، كما لا يشك في أن فارمر استفاد من هذه النشرة في التعرف على الجزء العاشر من كتاب «مسالك الأبصار وممالك الأمصار» لابن فضل الله العمرى (ت 749 هـ - 1349م) الذي يعتبر أحد المصادر النادرة حول حياة وأعمال المغنين والمغنيات لعهد ما بعد كتاب الأغاني لأبي فرج الأصبهاني[17].

وقد اتجهت التوصيات بخصوص موضوع المخطوطات نحو غرضين اثنين يتعلق أولهما بجرد الكتب والمخطوطات التي تختص بالموسيقى العربية أو التي تتضمن المستعملات الشعرية، وذلك بهدف إصدار فهرست شامل لما تختزنه المكتبات، وصولا إلى إنجاز ثبت عربي. أما الغرض الثاني فهو دعوة إلى العمل على طبع تلك المخطوطات.

ففيما يخص الغرض الأول يشار هنا إلى العمل الرائد الذي أنجزه الباحث المغربي الأستاذ حسن جلاب عميد كلية الآداب بمراكش تحت عنوان : «المخطوطات المغربية، مراكزها وفهارسها ولوائحها»[18]. وهو أول بيبليوغرافيا مفصلة ترى الوجود في العالم العربي بعد مؤتمر القاهرة لعام 1932.

وقد ذهبت الكتابات المغربية إلى البحث عن مظان المخطوطات المتفرقة في المكتبات الوطنية كالخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط والمكتبات الجهوية

كخزانة القرويين بفاس، وخزانة الجامع الكبير بمكناس، وخزانة جامع ابن يوسف بمراكش، وخزانة تطوان وغيرها، إضافة إلى المكتبات العربية في البلاد الأوروبية خاصة منها مكتبة الإسكوريال الوطنية بمدريد.

وقد كشف البحث في هذه المكتبات عن وجود مؤلفات تعنى كليا أو جزئيا بالموسيقى المغربية ومن هذه المؤلفات :

* كتاب «الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع» لمحمد بن الدراج من فقهاء سبتة في القرن الثامن هـ[19].

* رسالة «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع» لمحمد البوعصامي[20].

* كتاب السقا ومغاني الموسيقى لعالم الرباط إبراهيم التادلي[21].

* القسم الثاني من رسالة البوعصامي آنفة الذكر. ويتضمن أشعار بعض نوبات الموسيقى الأندلسية.

* كنانيش مخطوطة تضم مجموعة من قصائد الملحون.

وما يزال البحث في الخزانات جاريا بحدب عن مظان المخطوطات التي تعنى بالنظر في الموسيقى. وفي هذا الصدد قمنا بإنجاز دراسة عن مصادر البحث الموسيقي في مخطوطات الجامع الكبير بمكناس، كشفنا فيها عن معلومات قيمة ومفيدة للباحث في تاريخ الموسيقى المغربية وبعض رجالاتها ونظرياتها ومواقف الفقهاء من ممارستها، كما عرف الأستاذ محمد العربي الخطابي محافظ الخزانة الملكية السابق بما تضمه رفوف هذه الخزانة من كتب موسيقية لعل من المفيد الإشارة إلى أن من بينها نسخة من كتاب "الرسالة الشرفية" للأرموي، وهي النسخة التي نحسب أن العالم المغربي عبد الرحمن الفاسي المتوفى عام 1684هـ اتخذها مرجعا لدى وضعه لمنظومته حول الأبعاد.

* كتاب «الزجر والإقماع والنهي عن آلات اللهو والسماع» لمحمد بن المدني كنون[22].

وإلى جانب هذه الكتب تم الكشف عن مجموعة من الكنانيش تضم دواوين أشعار "الآلة الأندلسية" وطرب الملحون، وأهمها :

* كناش محمد بن الحسين الحايك في أشعار الآلة الذي انتهى من جمعه عام 1800م، وهو في نسخ متعددة، وقد حقق أشعاره المرحوم الحاج إدريس بن جلون عضو المجمع العربي للموسيقى سابقا، كما حققها الأستاذ عبد اللطيف بنمنصور، بينما نشر المرحوم الحاج عبد الكريم الرايس النسخة التي أنجزتها لجنة تعديل كناش الحايك سنة 1303هـ.

* «الروضة الغنا في أصول الغنا»[23].

المصطلح الموسيقي

على الرغم من أن مؤتمر القاهرة لعام 1932 لم يصدر أية توصية بخصوص المصطلح الموسيقي، فلقد ظلت إشكاليته قائمة، لاسيما في مناقشات الجوانب العلمية والتنظيرية كالمقامات والإيقاعات والسلم العربي.

وليس أدل على ذلك من وجود الخلل الحاصل في جدول مقارنة الطبوع الأندلسية المغربية بالمقامات في مصر.

والواقع أنه لا سبيل إلى فهم النصوص الموسيقية التراثية من قبيل ما يحويه كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، وكتاب الموسيقى الكبير للفارابي ما لم يتم الكشف عن مفاهيم المصطلحات الفنية التي تحبل بها هذه النصوص، باعتبار أن دراستها تشكل مدخلا لدراسة النظرية الموسيقية العربية، ومن ثم فقد

كان طبيعيا أن تصدر عن المؤتمرات اللاحقة توصيات بخصوص جردها وتحليلها.

وقد اتجهت التوجهات في البدء نحو الدعوة إلى توحيد المصطلحات في البلاد العربية دون أن تمحص النظر في أبعاد هذه الوحدة وإمكانيات تحقيقها على المستوى القومي.

وقد بدأت الرؤية تتجه نحو الوضوح بصدور توصية عن الدورة الأولى لمؤتمر الموسيقى العربية الأول بالقاهرة عام 1992 تدعو إلى "إصدار معجم لمصطلحات الموسيقى العربية"، ثم تلا ذلك مؤتمر 1993، فجاء ليؤكد على «إصدار معجم غايته توحيد المفاهيم والمصطلحات المتداولة في القطر، وفق خطة تعتمد وضع ثبت شامل لكل المصطلحات التي تتصل بالموسيقى العربية على أساس ترتيب الحروف الأبجدية».

وقد شكل هذا الموضوع صورته النهائية في مؤتمر القاهرة السابع عام 1998، فحدد مراحل إنجاز المعجم على النحو التالي :

1. جمع مصطلحات الموسيقى لكل قطر بهدف إنجاز معجم قطري.

2. إنجاز معجم مقارن للمصطلحات الموسيقية العربية.

3. إنجاز معجم عام للمصطلحات الموسيقية في البلاد العربية.

وبالرجوع إلى ما تم إنجازه بالمغرب في هذا الموضوع نقف على ما صدر بخصوص نمطين موسيقيين كلاسيكيين هما طرب الملحون، وموسيقى «الآلة» الأندلسية.

فأما بالنسبة للملحون فقد صدر:

– المعجم الذي وضعه الأستاذ محمد الفاسي ضمن كتابه «معلمة الملحون»[24] وهو يتضمن 160 مصطلحا.

– معجم مصطلحات الملحون، وهو بحث قدمه الدكتور عباس الجراري إلى المؤتمر الخامس للمجمع العربي للموسيقى المنعقد بالرباط عام 1977، ويتضمن التعريف بـ 290 مصطلحا.

– معجم المصطلحات الموسيقية لطرب الملحون، وهو كراسة أولية قدمناها إلى أمانة المؤتمر السابع للموسيقى العربية بالقاهرة في نونبر 1998 كمساهمة منا في تنفيذ التوصية الصادرة عن مؤتمر القاهرة عام 1997 بخصوص المعاجم.

وفيما يغلب الطابع اللغوي على العملين الأولين فتتصل الشروحات فيهما بالجانب الأدبي والعروضي، يلاحظ غلبة المفاهيم الموسيقية على العمل الأخير.

وأما بالنسبة لموسيقى «الآلة» فقد صدر لنا في بحر عام 1992 «معجم مصطلحات الموسيقى الأندلسية المغربية» محتويا على زهاء 450 مصطلحا موسيقيا مما يجري تداوله بين أرباب الموسيقى الأندلسية، والكتاب من منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط.

مراكز الدراسات الموسيقية

وفي سياق رصد مظاهر التأثير الذي كان لمؤتمر القاهرة على حركة التنظير الموسيقى لا يفوتنا أن نسجل تنامي ظاهرة مراكز الدراسات والبحوث الموسيقية المتخصصة كفضاءات علمية كرست الاتجاه في مجالات علم الموزيكولوجيا العربية.

وفي هذا الصدد فقد سبق للمجمع العربي أن أصدر توصية تتعلق بإقامة مراكز ترتبط بمسيرة الفترات التاريخية، وتأخذ خط سيرها من اليمن الأصل إلى بغداد العباسيين، ثم قرطبة، وتتخذ من صنعاء وبغداد والرباط مقرات لها.

وتأتي توصية المجمع العربي منسجمة مع ما ذهبت إليه – قبلا – المناظرة الوطنية للثقافة المغربية في دورتها لعام 1986 حينما أصدرت توصية بتأسيس مركز للجرد والتوثيق، والبحث والدراسة والتحليل والتصنيف متخصص في الألوان الموسيقية الأمازيغية والشعبية.

وإذا لم يكن قد تهيأ لهذه التوصية الطموحة أن تأخذ طريقها – حتى اليوم – إلى الانجاز. فلقد عرفت الساحة العلمية الموسيقية بالمغرب تأسيس أربعة مراكز متخصصة هي :

- مركز الدراسات والأبحاث الأندلسية بمدينة شفشاون.
- مركز الدراسات والأبحاث للفن الغرناطي بوجدة.
- مركز الدراسات والأبحاث بالرشيدية.
- مركز الحاج عبد الكريم الرايس للموسيقى الأندلسية بفاس.

وقد جاءت إحدى نشرات وزارة الشؤون الثقافية بالمغرب لتكشف عن وظيفة هذه المراكز فذكرت أنها تهتم بحشد القدرات الفكرية بهدف تشجيع الاهتمام بالبحث والدراسة في خصوصيات مختلف فنون ومعارف التراث المغربي الموسيقي كتعبير فني يختزن القدرة على الامتداد الجغرافي من الأندلس مرورا بالمغرب إلى المشرق.

التسجيل

نختم هذا العرض بذكر ما تم إنجازه في إطار لجنة التسجيل، ونريد في البدء الإشارة إلى المناقشات الساخنة بين أعضاء اللجنة بخصوص اختيار المجموعات الفنية وانتخاب المقطوعات الموسيقية. فقد اجتهد لاخمان – وهو

العالم الأنتروبولوجي المتخصص في الموسيقى القروية – من أجل إقناع زملائه بإقصاء الأغاني المتطورة التي كانت "تمثل – في رأيه – حركة النهضة الحديثة بمصر"، مثلما كان بارتوك يرى أن "موسيقى المدينة جافة وتجارية ومجافية للعذوبة"، على أنه كان يستثني أغاني المطرب العراقي محمد القبانجي، ويرى في طريقة أدائه لها ما يشبه الأنماط الموسيقية الشعبية في أوكرانيا أو في منطقة مرمرة برومانيا. وقد انتهت المناقشات الطويلة بتحديد المجموعات الفنية وطبيعة الآثار الموسيقية التي سيتم تسجيلها، فكانت ستة لا غير، هي المجموعات المنتمية إلى مصر والعراق، وسوريا، وتونس، والجزائر، والمغرب، إضافة إلى مجموعات مصرية متخصصة في مجالات الأغاني الشعبية والحضرية والصوفية.

وقد أنجزت اللجنة مائة شريط ضمت 360 نموذج موسيقي، غير أن هذه الأشرطة ظلت بعيدة عن التداول لفترة طويلة، قبل أن يتهيأ لبعضها أن يعود إلى الظهور. وهكذا أنجزت أسطوانتا كومباكت بفرنسا عام 1988، وأمكن بفضلهما التعرف – لأول مرة – على قسم كبير من تسجيلات القاهرة ومن بينها بعض تسجيلات الفرقة المغربية.

وقد تجدد استنساخ تسجيلات القاهرة مرة أخرى في فرنسا عام 1989 على أسطوانة واحدة تتضمن عشرين صنعة[25] من موسيقى «الآلة المغربية»، غير أن هذه التسجيلات تنقصها الدقة، إضافة إلى أنها لا تحوي مجموع ما سجلته الفرقة المغربية. وقد أرفق التسجيل بنص حرر باللغتين العربية والفرنسية أنجزه السيد أحمد حشلاف المدير المؤسس لنادي الأسطوانة العربية في باريس، غير أنه لا يضع التسجيلات في سياق أشغال مؤتمر القاهرة، بل إنه يعرضها بالعلاقة مع واقع الحياة الموسيقية في مغرب اليوم.

أما بخصوص الفرقة المغربية في المؤتمر فقد انكبت – في إطار لجنة التسجيل التي كان يرأسها روبرت لاخمان ويشاركه في عضويتها الملحن
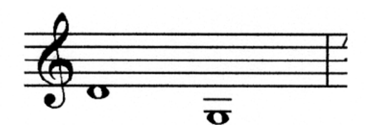
الهنغاري بيلا بارتوك، والمستشرق الفرنسي كارادفو، ومدير «دار الطرب» بالرباط ألكسيس شوتان – على تسجيل مجموعة من المقطوعات الآلية والصنعات الغنائية التي تم اختيارها من ميازين النوبات الأندلسية الإحدى عشرة.

وباستثناء الفنان المكناسي محمد اشويكة الذي كان يضطلع بدور الإنشاد الفردي، فقد كان باقي أعضاء الجوق الأندلسي يضطلعون بدور العزف على الآلات، وهي – في مجملها وعلى عادة الأجواق التقليدية في المغرب – تتشكل من صنفين لا ثالث لهما، هما : آلات وترية ثلاث هي الرباب، والعود، والكمنجة، وآلة نقرية واحدة، دورها ضبط الإيقاع هي «الطر».

وقد تم توزيع هذه الآلات بين أعضاء الجوق على النحو التالي :
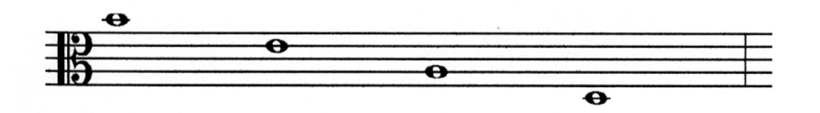
* عمر الجعايدي

الرباب. آلة ذات ترين وطيئين، تجري تسويتهما على نغمتي الماية (ري) والراغول (صول).
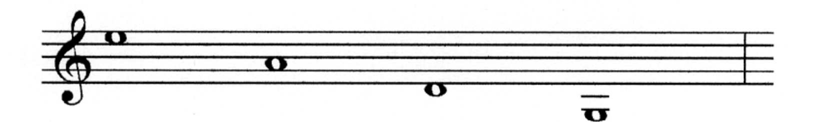


* محمد بنغيريط

كمنجة واطية. وهي تستمد نعتها من انخفاض تسويتها. أوتارها الأربعة من مصران الضأن ، وتسوى على النحو التالي :
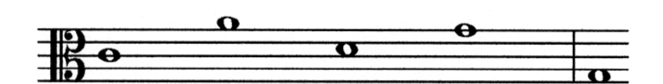


* محمد المطيري

كمنجة الحسين، أو كمنجة كبيرة. تسوى أوتارها الأربعة على الطريقة الأوروبية الحديثة :
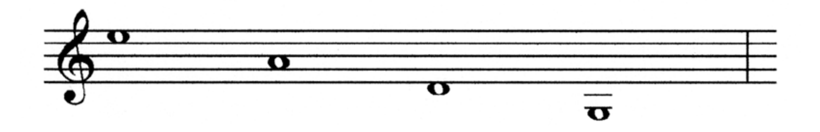


* عثمان التازي ومحمد دادي

عود عشاري (ذو ذراع قصير) يحتوي على خمسة أوتارمثنية (مزدوجة)، أربعة منها أساسية هي: دو–لا– ري– صول، ويأتي الوتر الخامس (صول) في الأوكتاف الأسفل بقصد التحلية فقط، وبذلك يبقى دوره ثانويا في عزف ألحان الصنعة.



* محمد امبيركو

عود رمل، أو عود انقلاب : ذو أربعة أوتار مزدوجة هي : الرمل (مي) والحسين (لا) والماية (ري) والراغول (صول). وهو قصير الذراع، وصندوقه ضيق.



* عبد السلام بن يوسف

الطر. وقد كانت هذه الآلة بمفردها عمدة ضبط الإيقاع في المجموعة.

وقد حفلت «الرحلة الفنية إلى الديار المصرية» بوصف مسهب لحلقات السماع والتسجيل على امتداد فترة تجاوزت الأسبوعين. وقامت شركة الجراموفون بتعبئة التسجيلات المغربية على 15 أسطوانة مرقمة بالترتيب التصاعدي من HC1 إلى HC9، ومن HC 70 إلى HC 75. وتتضمن هذه الأسطوانات 39 قطعة موسيقية بيانها كالتالي :

- البغيات : 3
- توشية : 1
- الإنشادات : 9
- موالان : 2
- الصنعات الغنائية : 24

غير أن الجدول الذي نشره كتاب المؤتمر أغفل ذكر أربع بغيات وإحدى عشرة صنعة[26]، وبذلك تبقى الأشرطة – وحدها – المرجع المعتمد لمعرفة حقيقة ما سجله الجوق المغربي.
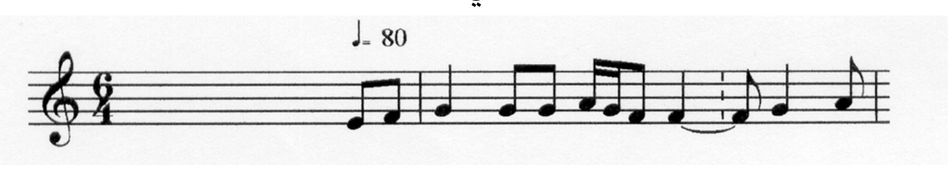
ونريد هاهنا التأكيد على أهمية التسجيلات التي أنجزها مؤتمر القاهرة بخصوص مستعملات الموسيقى الأندلسية المغربية، وذلك لأنها تقدم صورة حية لما كانت عليه تلك المستعملات في ثلاثينيات القرن الماضي، وتتيح للدارس – عند مقارنتها بما أصبح عليه واقعها اليوم – الوقوف على صنوف التغيير التي نابت الخطوط اللحنية للصنعات والإنشادات، وما عرفته المواويل المغربية من تغيير جراء إقحام المقامات الشرقية في نسيجها النغمي، إضافة إلى التفريط في

الكمنجة الواطية، والعود العشاري، وعود الرمل، وهذه آلات ذات نكهات خاصة ظلت – حتى ستينيات القرن العشرين – تطبع أداء الموسيقى الأندلسية ببلادنا.
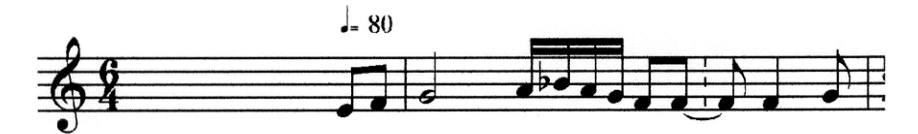
وللتدليل على التغيير الذي مس النسيج اللحني للصنعة أسوق النموذجين التاليين :

1) صنعة «عج بالحمى»، وهي تصدرة بسيط رصد الذيل : مس التغيير الحقلين الثاني والرابع من مطلعها، وفيما يلي صورة ذلك :

اللحن كما جاء في تسجيل القاهرة
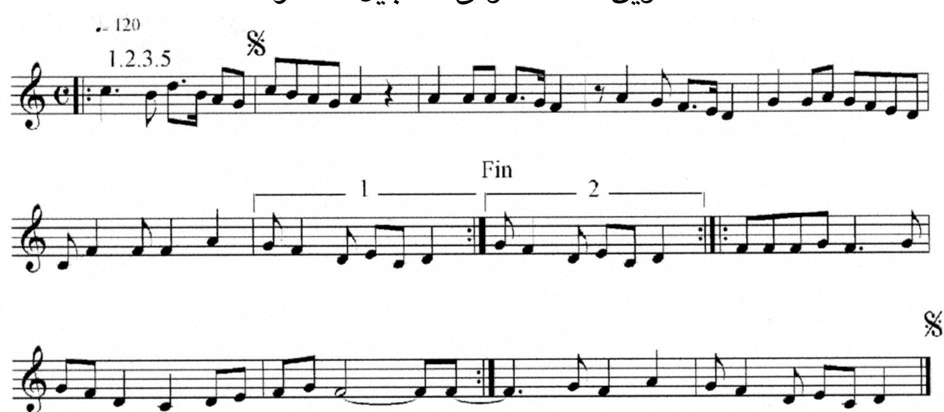


اللحن في صورته الحديثة
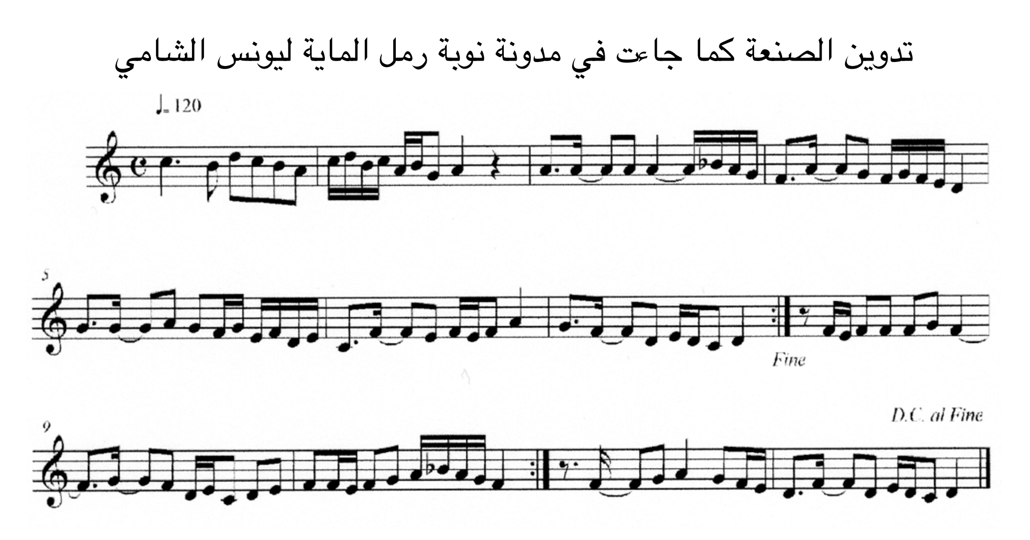


2) صنعة «كل من يهوى ولا يهوى الرسول» من انصراف بطايحي رمل الماية : مس التغيير جل حقولها. وبيان ذلك :
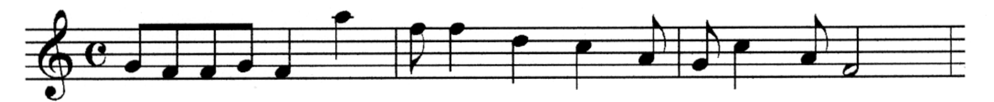
تدوين الصنعة وفق تسجيل القاهرة
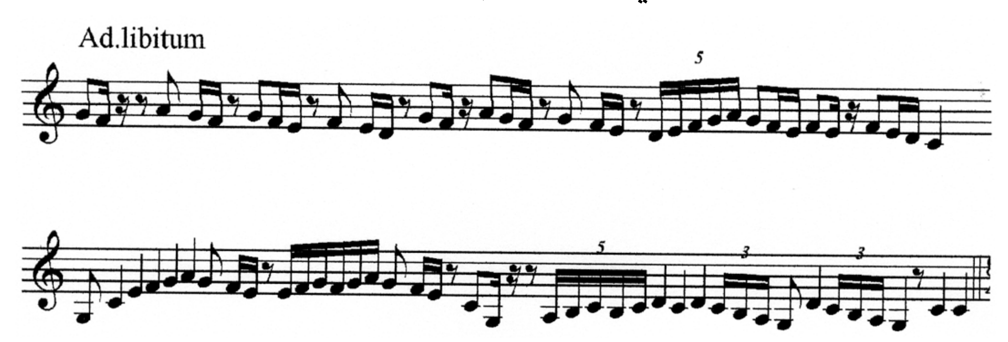


تدوين الصنعة كما جاءت في مدونة نوبة رمل الماية ليونس الشامي



وإلى ذلك، فقد لجأ اشويكة إلى القيام بارتجال غنائي حر يمتد في موازاة إنشاد المجموعة الصوتية لتغطية الصنعة، وبعد ذلك يعود ليلتقي معها على نحو لا يأتي فيه أي إخلال بالوزن، وهو تقليد دأب عليه مهرة المنشدين في السابق، ولم يعد يقدر عليه اليوم إلا القليل. وهذه صورة الفقرة المرتجلة :



ويزيد في أهمية تسجيلات القاهرة احتواؤها على بعض الممارسات التي أصبحت اليوم في عداد الآثار المفقودة. ومن نماذج ذلك مشالية نوبة رصد الذيل. وهذه صورتها وفق ما جاء في الشريط رقم 5HC.



الهوامش

1) محمد ابن عزوز حكيم : «أبو الحركة الوطنية الحاج عبد السلام بنونة»، حياته ونضاله، ج 1، ص 421 مطبعة الساحل، الرباط 1987.

2) «الرحلة الفنية إلى الديار المصرية»، تعريب عبد الكريم أبو علو، المطبعة الرسمية – الرباط 1932.

3) Nadya Bouzar Kasabdji : “Musique Arabe”, le congrès du Caire de 1932, cedej, p 91.

4) القسم الثاني من «كتاب مؤتمر الموسيقى العربية»، 1932، ص : 404 إصدار المجمع العربي للموسيقى، أمانة المجمع 1980، بغداد.

5) المرجع نفسه، ص : 410.

6) المرجع نفسه، ص : 433.

7) المرجع نفسه، ص : 118 - 119.

8) المرجع نسه، ص : 135 و157.

9) المؤتمر الثاني للموسيقى العربية – فاس 8 - 18 أبريل 1969 منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، يناير 1971، مط. دار أمل، طنجة.

10) المرجع السابق، ص : 174 - 175.

11) المرجع السابق، ص 180 - 181.

12) عبد السلام الشامي وعبد الفتاح بن موسى، منش مرقونة، جمعية بعث الموسيقى الأندلسية بفاس، 1980.

13) عبد العزيز بن عبد الجليل، سلسلة عالم المعرفة ع. 3، ص 61 - 84.

14) جمع وتدوين يونس الشامي.

15) مط. دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1350 (1932 قسم الفهارس العربية).

16) The sources of Arabian Music A. Bibliography Arabe, Mss Which deal With the theory. By Henry Gorge Farmer, Glasgow Jachson 1939.

17) E. Neubauer: Musique Arabe, le congrès du Caire 1932. Colloque du Caire du 25 au 28 Mai 1989, p 181 - 190.

18) مجلة المورد – بغداد، المجلد 15، رقم 2، صيف 1406هـ/1986م، ص 143 - 162، والمجلد 17، رقم - 1 ربيع 1408هـ/1982م، ص 206 - 277.

19) مط. الأندلس، 1982، الرباط.

20) مخ الخزانة الحسنية – ضمن المجموع رقم 14 رقم 11333 ز.

21) الخزانة العامة رقم 109 د.

22) خزانة الجامع الكبير بمكناس رقم 774.

23) الخزانة العامة، رقم 192 – الرباط.

24) محمد الفاسي: «معلمة الملحون»، القسم الأول من ج 1، الباب الثالث ص 69، 136 نشر أكاديمية المملكة المغربية، مط. المعارف الجديدة، الرباط 1986.

25) يراد بالصنعة القطعة الشعرية المغناة.

26) القسم الفني من كتاب مؤتمر الموسيقى العربية 1932، إصدار أمانة المجمع العربي للموسيقى، بغداد 1980، ص : 118 - 119.

